الآن دي ليبيرا

فلسفة العصر الوسيط

ترجمة: أ. د. مصطفى ماهر

شرقيات



فلسفة العصر الوسيط

العنوان الأصلي:

La philosophie médiévale

Alain de Libera

Presses Universitaires de France

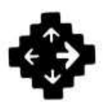
1993

فلسفة العصر الوسيط

آلان دي ليبيرا

ترجمة: أ. د. مصطفى ماهر

الطبعة العربية الأولى ١٩٩٩



دار شرقيات للنشر والتوزيع

٥ شارع محمد صدقي، من هدى شعراوي

رقم بريدي ١١١١١ باب اللوق - القاهرة

ت ٣٩٠٢٩١٣ س ت: ٢٦٩١٩٨

تصميم الغلاف: ذات حسين

لوحة الغلاف: «القدس السماوية»

الكتاب المقدس - توليدو

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع



المركز الفرنسي

للثقافة والتعاون

قسم الترجمة والنشر

فلسفة العصر الوسيط

الآن دي ليبيرا

ترجمة: أ. د. مصطفى ماهر



دار شرقيات للنشر والتوزيع

المحتويات

كلمة المترجم

هذا الكتاب «فلسفة العصر الوسيط» La philosophie médiévale الذي صدرت طبعته الأولى في عام ١٩٩٣ وطبعته الثانية في عام ١٩٩٥ يتناول بالعرض والنقد والتفسير فلسفة العصر الوسيط، وهو ثمرة جهود متواصلة في البحث والتقصي والدرس والتدريس بذلها ألان دي ليبيرا Alain de Libera الذي يشغل منصب رئيس دراسات في المدرسة العلمية للدراسات العليا بباريس. وتشير قائمة نشرياته إلى أن أول دراسة عرفها القراء له كانت «مشكلة الوجود عند المايستر ‹المعلم› إيكهارت»، ظهرت في سويسرا في عام ١٩٨٠، ثم تلتها مجموعة من الدراسات عن المعلم إيكهارت أو مايستر إيكهارت تناول بها «ميتافيزيقا الكلمة واللاهوت السلبي عند المعلم إيكهارت» مع آخرين ١٩٨٤، و «المعلم إيكهارت: شرح على سفر التكوين» مع آخرين ١٩٨٤ و«المعلم إيكهارت: التذلل» ١٩٨٨، و«المعلم إيكهارت: قصيدة وشرح مجهول المؤلف» ١٩٨٨، «المعلم إيكهارت: شرح على استهلال إنجيل يوحنا» ١٩٨٩، و«المعلم إيكهارت: الكتب والعظات» ١٩٩٣. ثم نراه يجول في عالم الفلسفة والتصوف واللاهوت الألماني بدراسة عن «أولريش الاشتراسبورجي» ١٩٨٧، و«ألبرتوس ماجنوس والفلسفة» ١٩٩٠، و«التصوف الراينلاندي» ١٩٩٤، ويخص «ألبرتوس ماجنوس والألبرتية» بدراسة متكاملة اشترك فيها مع آخرين ١٩٩٥. ويجول في عالم الفلسفة العربية الإسلامية فينشر كتاباً عن «ابن رشد والابنرشدية» ١٩٩١. ويدرس من الإيطاليين بطبيعة الحال «توماسو الأكويني ومعارضته لابن رشد» ١٩٩٤. أو يتناول إطارات واسعة مثل «التفكير في العصر الوسيط» ١٩٩١ أو «الشروح اليهودية والمسيحية على سفر الخروج» مع آخرين ١٩٨٦، أو «مصادر المناطقة المحدثين في العصر الوسيط، جيلبير البواتيئي وتلاميذه». مع آخرين ١٩٨٧ أو نراه يتعقب أثر أفلاطون في إطار دراسة «الخلاف على الكليات. من أفلاطون إلى نهاية العصر الوسيط» ١٩٩٦. ثم نجده في عام ١٩٨٩ يصدر كتاباً صغيراً (١٢٨ صفحة من القطع الصغير) في سلسلة «كوسيچ ?Que sais-je» بعنوان «فلسفة العصر الوسيط» ظهرت طبعته الثانية في عام ١٩٩٥، وعلى الرغم من أنه يحمل عنوان الكتاب الذي ترجمناه (وهو في ٥٣٧ صفحة من القطع المتوسط) إلا إنه مصنف قائم بذاته. آلان دي ليبيرا Alain de Libera على علم واسع وعميق بفلسفة العصر الوسيط سواء منها

ما كتب باليونانية أو اللاتينية أو العربية أو الألمانية أو الفرنسية أو الإنجليزية أو الإيطالية. وأكثر المدونات الفلسفية في العصر الوسيط الغربي كتب باللاتينية، سواء اقتربت من اللاتينية الكلاسيكية أو ابتعدت عنها متخذة سمات اللاتينية الوسيطية. وهو لا يحيط بفلسفة العصر الوسيط في بيئة ثقافية بعينها بل يتناول الظاهرة الفلسفية في كل البيئات، ويهتم بالفروق الجغرافية، والفروق الزمنية، ويهتم اهتماماً خاصاً بالاستيعاب والإساغة وما سمي بنقل الدراسات أو نقل المعارف. ويناقش المشكلات المختلفة مناقشة مستفيضة ويبدي فيها رأيه.

وسواء اتفقنا معه أو اختلفنا فهو يبين معنى العصر الوسيط وضرورته لفهم الحاضر، ويناقش مسائل شغلت العصر الوسيط وعادت لتشغلنا من جديد مثل العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، وموضوع حدود سلطة رجال الدين، وموضوع أهمية الجامعة، حيث يذهب إلى أن الجامعة بمعناها الأوروبي وبخاصة الفرنسي كانت شيئاً فريداً متفرداً، وبغض النظر عن التحيز لثقافته، فربما لعبت الجامعات في البلدان الإسلامية وبخاصة الأزهر والقرويين دوراً رائداً، ولعلها سبقت بنماذجها الغرب. ولكن حديثه عن السلطة العقلية أو الفكرية أو الجامعية من حيث هي سلطة ثالثة في العصر الوسيط، يغري بمزيد من الدرس.

ولا أعرف كتاباً غربياً، باستثناء كتاب فريدريش إيبرڤيج الألماني-Friedrich Ueber-wegs Grundriss der Geschichte der Philosophie، أحاط بالدور العربي الإسلامي ووفاه حقه، كما في هذا الكتاب. وأطروحته المحورية تؤكد أن تأثير الفلسفة العربية الإسلامية على ثقافة الغرب الأوروبي - وقد نقلت إلى اللاتينية - كان تأثيراً حاسماً وباقياً، فهي التي جعلت أوروبا الغربية تختلف عن بيزنطة التي لم تتأثر بالثقافة العربية الإسلامية إلا إلى حد محدود.

بدأ بالفلسفة في بيزنطة (الباب الأول) وانتقل إلى الفلسفة في العالم الإسلامي خصص لها البابين الثاني والثالث من ص ٥٣ إلى ص ١٨٥ ، ثم تناول الفلسفة اليهودية في الباب الرابع، و خصص الأبواب من الخامس إلى العاشر للفلسفة في العالم الغربي اللاتيني. ولكن الحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية لاينحصر في البابين الثاني والثالث، بل يمتد إلى الأبواب الأخرى التي لم تنشأ الفلسفة فيها إلا عن تفاعل مع ما نقله الغرب عن المسلمين.

وسيلاحظ القارىء أنني تعاملت مع مشكلات الترجمة العامة والنوعية من خلال مفهوم محدد، يضم العديد من الطرق التي لا نقول إنها مبتكرة، بل مجربّة، سبقني إليها أساتذة وزملاء أفاضل، تعلمت من الإيجابيات كما تعلمت من السلبيات. وأول هدف سعيت إليه هو

صياغة النص المترجم على نحو يتحرى السهولة واليسر ما أمكن ذلك. ولكن المترجم مهما اجتهد سيجد نفسه دائماً في مواجهة العديد من الصعاب التي لا يمكن الوصول فيها إلى حلول إلا الحلول الوسط بالاتفاق بين المترجم والقارئ. فنحن هنا ننقل نصاً محملاً بمنظور مؤلفه وكيفية رؤيته الأشياء، محملاً بكل سمات أزمنة بعيدة، وأماكن بعيدة، وحضارات متباينة لها مفاهيمها وسجلاتها اللغوية. فـ"كلية الفنون" التابعة لجامعة السربون ليست كلية فنون تشكيلية، بل هي أقرب ما تكون إلى كلية الآداب في نظامنا الجامعي الحالي، وكانت تشتق اسمها في الماضي مما عرف بالفنون الحرة. فسواء ترجمناها بـ «كلية الفنون» أو «كلية الفنون الحرة» أو «كلية الآداب»، فنحن نأخذ بحل وسط يحتاج إلى اتفاق بين المترجم والقارئ. وقس على هذا المثل الكثير من الألفاظ والتراكيب. ولكن القارئ سيجد من السياق الكثير من العون. وسيجد من المترجم الكثير من العون أيضاً، فيما يضيفه من توضيحات ضرورية. ولقد أضفت من عندي بين علامتي < > بعض إضافات رأيت أنها تعين على فهم المقصود، ولا يعيبها إلا أنها تحمل شيئاً من رأيي، ولعلها تخفف عن القارئ عبء الرجوع إلى ملحوظات هامشية أو ملاحق، وهي طريقة أخرى من الشرح يستخدمها المترجمون أيضاً، وبرع فيها بعضهم، حتى إن بعض الملحوظات الهامشية يمكن أن تكون كتاباً مستقلاً.

والحديث عن المصطلحات وصعوبة ترجمتها حديث متكرر، وقد استخدمت مصطلحات العصر، والمصطلحات التي استحسنها المترجمون الذين سبقونا، وتلك التي اعتمدها المجمع، والتي ضمتها القواميس المتخصصة ومنها قائمة مصطلحات المجلس الأعلى، وقوائم المصطلحات التي وردت كملاحق في ترجمات أو نشريات قيمة.

وقد يلاحظ القارئ أنني استخدمت في بعض الحالات الترجمة الحرفية مثلاً «كتاب يدوي» لأننا فعلاً بحاجة إلى مقابل للكلمات الأوروبية التي تسمي هذه النوعية من الكتب. كذلك نسبت إلى ابن رشد «الإبنرشدية» وإلى ابن سينا «الإبنسينية» ولم أتبع النسبة التي أخذ بها الكثيرون (الرشدية والسينوية)، لأنني لا أرى من الصواب أن تكون النسبة إلى «ابن رشد» و«رشد» واحدة. ومن المشاكل الكبيرة التي صادفتني في نقل الكتاب مشكلة الأسماء الأعلام، سواء أسماء الأشخاص أو الأماكن. وإذا كانت المدونات الفرنسية - ومثلها المدونات الألمانية والإنجليزية والإيطالية والإسبانية الخ - تحرف الأسماء لتطابق نظامها الصوتي والصرفي. فالفرنسيون يكتبون جيوم إذا كان الاسم بالإنجليزية وليم أو بالألمانية ڤيلهلم (وجرّب البعض في العربية نقلاً عن الفرنسية: غليوم). وقس على ذلك كل الأسماء أو جلها. ولكنني لم أر الأخذ بهذه التعريبات، وأخذت بطريقة كتابة الأسماء كما تنطق في لغاتها، إلا أن يكون لها تعريب استقر في العربية مثل أفلاطون أو أفلوطين أو أرسطوطاليس. ومن الأسماء الواردة في الكتاب ما عرف في صور مختلفة ، فكانت له

صورة ، أوصور لاتينية ، وصور بلغات أخرى، وقد أشرت إلى هذه الصور المختلفة لأنها ترد في المراجع . واعتاد أهل العصر الوسيط أن ينسبوا المؤلف إلى الدير الذي ترهبن فيه إذا كان من الرهبان، أو إلى مسقط رأسه أو إلى المكان الذي شهد نشاطه. فينسب توماسو إلى أكوينو فيكون الأكويني وآديلارد إلى باث فيكون الباثي إلى اخر هذه العادة.

وسيلاحظ القارىء استخدامي كلمة أنتيكي وانصرافي عن كلمات مثل قديم وعتيق لأن كلمة أنتيكي ذات دلالة محددة تختص بالثقافة اليونانية واللاتينية. وكنت أود أن استخدم كلمة إغريقي بدلاً من يوناني، ولكنني تراجعت لأن كلمة يوناني استقرت منذ أيام المترجمين القدامي ثم اتخذت صفة رسمية، والسجل اللغوي الذي ننقل عنه يفرق بين "إغريقي" و"يوناني" وهو ما لايتاح لنا عندما نستخدم كلمة يوناني كلمة عامة ولا نكاد نستخدم كلمة إغريقي.

والكتب التي تناولت فلسفة العصر الوسيط لدينا نقلت الأسماء إما على النمط الفرنسي أو الإنجليزي أو اللاتيني كما وجدتها في المدونات التي نقلت عنها، وقد نصل في يوم من الأيام إلى قائمة موحدة بالعربية نأخذ بها جميعاً، وتلك مهمة المجمع والمجلس الأعلى للثقافة. وما نقدمه جهود فردية تقترب بنا من الهدف.

وإنني إذ أشكر الكثيرين الذين آزروني، ونصحوني، وأمدوني بكتب ومراجع، لأرجو أن يجد القارىء العربي نفعاً في هذا الكتاب بقدر الجهد الذي بذلته فيه على مدى أعوام طوال منذ ظهور الطبعة الأولى، وأن يقدر فيه توازنه في تقييم الإسهام العربي الإسلامي وأن تكون الأسئلة المطروحة فيه حافزاً على بحث مستمر متجدد، يصوب ويضيف ويبتكر.

دكتور مصطفى ماهر

استهلال

تاريخ فلسفة العصر الوسيط كما نعرفه مكتوب بصفة عامة من وجهة نظر المسيحية الغربية. وهذا النهج له مستتبعاته : فهو يحدد الموضوعات والمشكلات ومجالات البحث، وهو يغربل ويوزع وينتخب الأصول ويستبعد الفروع منطلقاً في ذلك من منظوراته ومصالحه وتقاليده ، ويفرض نسياناته ويملي توجيهاته واتجاهاته، وهو بعد هذا كله يوحي بوحدة تحيط بفترة زمنية نود على الأقل أن نعود إلى اكتشاف ما فيها من توترات ومواقف الأقليات والانشقاقات؛ وهذه الوحدة تلزم بالبقاء في قلب مسار مكاني زمني متواتر واحد، في مكان هو دائرة الحركة التاريخية التي يحددها الأفق «المألوف» للتاريخ الأوروبي. والمسار الزمني التاريخي الذي ينسلك فيه تاريخ الفلسفة الوسيطية هو دائماً المسار الزمني التاريخي الأوروبي المسيحي. وأحداث التاريخ المسيحي الأوروبي هي التي ترسم الشبكة التخطيطية الأوّلية البيانية التي تفرض التقسيم إلى عصور - والتقسيم في حالة تاريخ الفلسفة أكثر إيجازاً، فالفيلسوف أقل في متطلباته من المؤرخ الذي يؤرخ للتقنيات أو للعقليات) ثم هو تقسيم عصوري موجز بالضرورة ، لأن العالم الوسيطي عندما يُنظر إليه من باريس أو أوكسفورد يبدو متسقاً اتساقاً كافياً، تندر فيه الأزمات ندرة تتيح لشرائح زمنية عريضة إقامة دعامات طولية مستقيمة، هي الإفريز الوحيد الذي يرتسم فيه التسلسل الذي يوشك أن يكون تلقائياً، تسلسل «حركات الأفكار» و«تيارات المذاهب».

والشيء الأول الذي ينبغي على الطالب الذي يتهيأ لدراسة العصر الوسيط أن يعرفه هو أن العصر الوسيط لا وجود له . فلا وجود للمسار الزمني المتصل، لا وجود لهذا الإطار المرجعي الوحيد الذي يسجل فيه مؤرخ الفلسفة تتابع المذاهب والمسارات الفردية التي يرى أنها تكوّن تاريخاً، «تاريخ الفلسفة الوسيطية». بل هناك مسارات زمنية متصلة متعددة : هناك مسار زمني لاتيني، ومسار زمني يوناني ومسار زمني عربي إسلامي، ومسار زمني يهودي. فكيف نسلك في «العصر الوسيط» القرن الأول للهجرة دون أن نذكر في الحال أن مؤرخ الفلسفة الوسيطية يعتبر القرن الأول الهجري القرن السابع الميلادي - لا نقول «مقابل» القرن السابع الميلادي - بل يعتبره هو هو القرن السابع الميلادي، أو بعبارة أخرى يعتبره «قرننا نحن السابع ‹نحن: الفرنسيين أو الأوروبيين المسيحيين اللاتين›». ومعنى هذا أن

المسيحية اللاتينية التي تتضمنها كلمة «نحن» في تاريخنا، والتي تصل إلينا متكلفة ككلام قادم من نجم بائد، هذه المسيحية اللاتينية جعلت من زمنها الخاص زمناً للكون كله.

والتاريخ لا يمكنه أن يتخلى عن سند زمني. والمؤرخ الفرنسي الذي يشرع في تأليف «كتاب يدوي» للمرحلة الأولى لا يجد السبيل إلى تصحيح التقويم الزمني قبل أن يجري قلمه بالنص على الورق، ولكن عليه أن يحث القاريء على إدراك ظاهرة تعدد الأزمان. ومن المفيد أن نذكّر من يتصدى للحديث عن الفلسفة التي يسمونها «فلسفة العصور الأنتيكية المتأخرة» بأن تقويم ديوقليتيانوس ‹نسبة إلى الإمبراطور ديوقليتيانوس Diocletianus ٢٤٥ -٣١٣› يفرض إيقاعاته، ويقسّم ويشكل ويفرض زمناً وثنياً هو زمن الفلسفة الوثنية، الزمن الذي تقع فيه هذه الفلسفة، وهو في الوقت نفسه زمن ما يعيش فيها - زمن لا هو الزمن المسيحي ولا هو زمن ما يعيش فيه. فالشخصان المعاصران لا يعيشان بالضرورة في الزمن نفسه. وهكذا فإن المؤرخ الذي يتصدى لكتابة تاريخ الفلسفة الوسيطية ويأخذ على عاتقه الحرص على الواقع التاريخي، عليه أن ينطلق من وجود التعددية : تعدد الثقافات، تعدد الديانات، تعدد اللغات، تعدد مراكز الدرس وإنتاج المعارف.

والعالم الوسيطي من منظور الفلسفة لا مركز له. ولا يعود السبب في ذلك فقط إلى أن العالم الغربي متعدد المراكز (وهو أمر لا يجد كثير من المؤرخين غضاضة في الاعتراف به)، ولكنه يعود أيضاً وبصفة خاصة إلى أن العالم الوسيط ليس عالماً واحداً بل هناك العديد من العوالم الوسيطية. فبغداد القرن الثالث الهجري وآخن Aachen القرن التاسع الميلادي (آخن هو الاسم الألماني لمدينة إيكس لاشاپل) حاضرتان متعاصرتان، ولكنهما ليسا في زمن واحد، وليسا في عالم واحد وليسا في تاريخ واحد. وإذا انتهى الأمر بالتاريخين إلى الالتقاء (وهو ما جرى على التجمعات السابق ذكرها) فإن على مؤرخ الفلسفة وهو يقوم مقام الشاهد على الظاهرة - وإنه ليشاهدها عن بعد أي بعد ! - أن يتصدى لواجب أول هو جمع هذين العالمين المكانين الزمانيين الجغرافيين السياسيين على الالتقاء على نفس المستوى من النظر. فإذا هما عالمان متساويان في الحقوق معرفياً يتقاربان ويتباعدان تحت بصره. ولا يتخذ العالم لنفسه مكاناً بجانب هارون الرشيد أو بجانب شارلمان، بل مكانه إلى جانبهما معاً، أي لا مكان.

مؤرخ الفلسفة عليه إذن مهمة مزدوجة : عليه أن يتابع عوالم متعددة متزامنة في زمان تاريخنا «نحن»، ولكنها ليست متزامنة بالضرورة في زمان تاريخهم «هم». عليه أن يحدث في إطار تاريخ عام واحد تعايُشاً بين أزمان لم تتلاق بالنسبة إلى من عاشوا فيها، وهذه هي المشكلة التي يطرحها تاريخ الفلسفة الوسيطية. هناك مشكلة من قبيل فروق

التوقيت يمكننا أن نصفها اعتماداً على مثل: في بغداد القرن الثالث الهجري قام مسيحيون من أبناء القرن التاسع الميلادي (من الزمان المسيحي) بوضع عالم الخلافة العباسية على ساعة الفلسفة اليونانية وهي ساعة كأنها بلا توقيت. وعلى مؤرخ الفلسفة أن يأخذ في حسابه فروق تأخر التوقيت ، أو بعبارة أفضل، فروق ضبط ساعات الثقافات، والقبول بتباين الفترات العصورية التي تعبر عن تعدد الأزمنة التي عاشها صناع التاريخ في كل موقع، هذا هو العبء الذي يقع على كاهله. وليس المقصود بهذا أن نقول إن ابن ميمون ولد في ٣٠ مارس من عام ١١٣٥ وفي يوم السبت من نيسان من عام ٤٨٩٦. إنما يفترض عمل الزمنية سنداً مرجعياً واحداً: وأسهل حل هو القبول بالسند المرجعي الذي تعتمد عليه الكتب المدرسية وهو السند المرجعي «اللاتيني». ولكن استخدام هذا السند المرجعي أو التقسيم اللاتيني ينبغي أن يهدف إلى الكشف عن تعددية الأزمنة التي يتناولها. بمعنى أن انطباع التزامن الذي يحدثه المؤرخ اعتماداً على وهْمِ عموميةِ زمانه ينبغي أن يسمح للقاريء بالإحساس الواعي بالمنطلق الأول للحكمة التاريخية والركيزة الأساسية التي لابد منها لكل تكوين علمي للمؤرخ: لا نقول اختراق الآفاق دون قيام برحلة، وإنما هو التأثير التفكيكي الذكي الذي ينصب على «التشعبية multiplex» التاريخية. والنهج السردي المألوف وأعني به التقسيم العصوري المدرسي مفروض فيه أن يسمح بالتصدي للتواريخ المتعددة التي تؤلف تاريخنا «نحن» وتفككه في آن واحد. والمنهج الذي اتبعناه في هذا الكتاب يقوم على التصدي للنسيج التاريخي، وتتبع خيوطه العديدة، وجعلها تتلاحم وتتفرق أمام أعيننا. ويتطلب هذا المنهج وجود نسيج تحتاني، نسيج أساسي.

وتحديد النسيج الأساسي لتاريخ الفلسفة الوسيطية يعني بسط هذا النسيج كله ليحيط بالبحر المتوسط من أوله إلى اخره: من الغرب إلى الشرق ومن الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال ومن الشمال إلى الجنوب. فتاريخ الفلسفة الوسيطية ليس تاريخ الفلسفة المسيحية، وإنما هو تاريخ الفلسفة الوثنية وفلسفات أديان التوحيد الثلاثة التي قامت منها هذه الفلسفة الوثنية مقام الآلة الطيِّعة أو العنيدة، أو مقام المشارك أو المنافس . وهو تاريخ شعوب مختلفة ولغات مختلفة ، إنه تاريخ أسرات واقترانات وميراثات وعمليات قرصنة وعمليات سرقة وأعمال عنف وأعمال تهدئة. وما يمكن أن يرتكب المؤرخ إثماً أكبر من الإغفال، فإذا لم يكن بقادر على أن يقول كل شيء أو على أن يعرف كل شيء، فعليه ألا يكتم شيئاً مما يعلم. إن ما ننوى تقديمه هنا هو التراثات الفلسفية وهو الشعوب التي دخلت التاريخ في أزمنة مختلفة، وما نعرضه هنا هو بمثابة مقدمة لدراسة الفكر الفلسفي في الشرق والغرب في الفترة من القرن السادس الميلادي إلى القرن الخامس عشر ومن النصف الثاني من القرن

الثاني الهجري إلى نهاية القرن الثامن. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان التفاوتات والتطورات المتوازية واللقاءات الخلاقة والتأثيرات والصدودات والتفتحات والانغلاقات. والتاريخ الذي نمارسه تاريخ غير مصبوغ بصبغة دينية : هدفه دراسة العقليات الدينية والفلسفية المتعددة دون تمييز إحداها على الأخرى. وهي دراسة لا تفترض مسبقاً أن هناك شكلاً مثالياً للفلسفة ولا أن هناك وضعاً مثالياً للمجتمع الوسيطي ولا أن العصر الوسيط فترة مثالية في تاريخ الإنسانية. ولكن دراستنا تعتمد على عدد بعينه من الأراء يبسطها الكتاب في مجموعه، ولكن من الخير أن نستبقها هنا فنقدم تبريراً مبدئياً لها.

هناك ثلاثة أسئلة تطرح نفسها في مستهل تاريخ الفلسفة الوسيطية: هل الموضوع له وجود - أو إذا فضلنا عبارة أخرى : هل كانت هناك فلسفة في العصر الوسيط؟ هل الفلسفة الوسيطية شيء آخر غير لاهوت منزل اكتنفته الفلسفة؟ وأيا كان كنه الفلسفة الوسيطية، هل أضافت إسهاماً ذا معنى إلى تاريخ الفلسفة العام؟

أما السؤال الأول فمن الممكن إعادة صياغته على النحو التالي: إبان تلك الفترة من التاريخ التي اقتطعناها زمنياً هل عرف الشرق والغرب شكل حياة وإنتاج فكري حقيقين بأن يوصفا بالفلسفية؟

وأما السؤال الثاني فهو : هل يستوعب الصراع بين الفلسفة واللاهوت تاريخ الفلسفة كله في العصر الوسيط؟ هل لا تزيد الفلسفة عن أن تكون لاهوتاً عقلانياً، أو منهجاً لاهوتياً خاصاً أو طريقة لمعالجة اللاهوت هي ما نسميه «اللاهوت الاسكولائي» ؟ أو بعبارة موجزة، هل لا تزيد الفلسفة عن أن تكون أداة تحت هيمنة اللاهوت؟

والسؤال الثالث يمكن أن نعيد صياغته بهده الكلمات : هل أضافت الفلسفة الوسيطية أو أتت بشيء آخر غير فلسفة العصور الأنتيكية أو فلسفة الفترة المتأخرة منها؟

والإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة هي النفي بصفة عامة. وهذه ظاهرة لها تفسيراتها، وتفسيراتنا خلاصتها أن مذهب التعصب العرقي لمركز بعينه هو الذي حدا برجل مثل چيلسون É. Gilson أن يمجد نجاحات الفلسفة المسيحية كان هو الذي خرّب الفلسفة الوسيطية في فكر عصر التنوير الذي يستند إليه غير الكاثوليك. وأعداء العصر الوسيط، وعلى رأسهم الهومانيون، على أية حال أولئك الذين هدموا نمط التفكير الوسيطي هم الذين فرضوا القراءة التاريخية والرؤية التي نسبوها إلى ما قد هدموه. وسنحاول في هذا الكتاب أن نصلح فساد هذين التوجهين.

تمهيد

العصر الوسيط - تلك الفترة الممتدة بين الأزمنة الأنتيكية القديمة والأزمنة الحديثة- هو كما يقولون في كتب المدارس : العصر الممتد بين سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية (عام ٤٧٦) واستيلاء الأتراك على القسطنطينية (عام ١٤٥٨). وهذان الحدثان اللذان يحدان هذه القرون العشرة ‹من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر› حدثان سياسيان تبين طبيعتهما السياسية أن الفهم التقليدي للعصر الوسيط يتركز لاشعورياً على المضمون الروماني la romanité . وإذا نحن أخذنا التحديد المدرسي بمعناه الحرفي بات علينا أن نقول إن القرون العشرة التي مرت بين خلع الإمبراطور رومولوس أوجوستوله Romulus Augusle في عام ٤٧٦ وانتصار السلطان محمد الثاني على الإمبراطور قنسطنطين الحادي عشر في عام ١٤٥٣ تقابل فترة المهلة التاريخية التي نالتها روما، أو بعبارة أخرى، الفترة التي أمضتها الإمبراطورية الشرقية - ومن خلالها الإمبراطورية الرومانية - لتقضي نحبها. والشيء العجيب هو أن التاريخ التقليدي عندما يتناول المصير المزدوج الذي انخرطت روما في مدارجه ويضعه على طرفي هذه العملية، بداية ونهاية، وعندما يحصر العصر الوسيط بين سقوطي روما، أو سقوط الروماتين، روما التي هي «المدينة الخالدة» الأولى وروما الثانية التي هي القسطنطينية، فهو لا يمنح القسطنطينية دوراً «محورياً» في تاريخ العصر الوسيط، كما لو كان المؤرخ يعبر تلقائياً عن وجهة نظر رجل روماني غربي في حديثه عن ‹روم الشرق أو› رومان الشرق. هذا الصدع الذي شطر العالم إلى شطرين هو حادثة تاريخية واقعة ينقلها المؤرخ عن وعي متفاوت إلى ما يمارسه من عمل . وعلى الرغم من أن استيلاء ‹العثمانيين› على القسطنطينية يعتبر الإشارة الدالة على نهاية العصر الوسيط، أي العصر الوسيط الغربي، فإن تاريخ الإمبراطورية الرومانية الشرقية ليس جزءاً من التاريخ الغربي.

والحقيقة أن تصور العصر الوسيط يختلط بما يسمى «الغرب المسيحي»، ويتركز حول محوره، ولهذا فإن كل ما ليس غربياً وما ليس مسيحياً يُنبذ ويُقذف به إلى الهوامش، إلى الملاحق الغريبة التي تفتقر إلى الشرعية الخاصة المستقلة. هكذا نُبذ كل ما كان مسيحياً ولم يكن مسيحياً غربياً، وهكذا نُبذ المسيحيون الشرقيون الذين ضموا معاً في طغمة غامضة أو

ملعونة؛ وينطبق الكلام على كل ما كان غربياً دون أن يكون مسيحياً، أي على العرب واليهود. وهكذا قام تضاد شرقي غربي فوق تضاد شرقي غربي ثان، أحدهما فوق الآخر في فهمنا «نحن» الغربيين للعصر الوسيط: تضاد بين روما الشرق وروما الغرب، بين الإمبراطوريتين الرومانيتين، بين الكيانين الرومانيين. هذا هو التضاد الأول. والتضاد الثاني بين الكنيستين، بين المسيحيتين، بين الغربيين والشرقيين. هذه الظاهرة نجمت عنها نتيجتان مضللتان : فقد شق علينا أن نتقبل الشرقيين المسيحيين كما شق علينا أن نتقبل الغربيين غير المسيحيين ‹العرب واليهود›. وهكذا أحيط العصر الوسيط بسياج مصادرةٍ لصالح مجموعة واحدة هي : الغربيون المسيحيون أو المسيحيون الغربيون.

والحق أنه ليس هناك عصر وسيط واحد، بل عصور وسيطة متعددة. فقياساً على الموروثات اللغوية والأدبية لا يبدأ العصر الوسيط الأدبي في فرنسا في عام ٤٧٦ وإنما يبدأ في نهاية القرن التاسع الميلادي بأنشودة هي «أنشودة القديسة أولالي» La Cantilène (la Séquence) de Sainte Eulalie التي ترجع إلى عام ٨٨١ أو ٨٨٢ ، وينتهي في الهزيع الأخيرمن القرن الخامس عشر. فإذا نظرنا إلى الثقافات الأخرى حق لنا أن نسأل عن العصر الوسيط بالنسبة إليها: فمتى ينتهي العصر الوسيط اليهودي؟ هل ينتهي بطرد اليهود من إسبانيا في عام ١٤٩٢ ‹طردهم فرناندو الأراجوني وإيزابيلا القشتالية›؟ أم ينتهي في عام ١٤٩٧ بموت إيليا ديلميديجو Eliya Delmedigo آخر الإبنرشديين اليهود؟ أم ينتهي، كما اقترح مؤرخ حديث «بعد حصول اليهود على المساواة في الحقوق وسقوط أسوار الجيتو»؟

كذلك تقييم مرحلة العصر الوسيط متفاوت، فكتّاب القرنين السابع عشر والثامن عشر يجمعون على أن العصر الوسيط عصر همجي. وكانت لفظة قوطي gothique التي تطلق على عمارة العصر الوسيط تستخدم بمعنى التحقير ؛ أما القرن الثامن عشر فلم يعب على العصر الوسيط تعصبه وخشونته فحسب بل تجاوز ذلك إلى أن عاب عليه وقوعه تحت «التأثير» الفكري «العربي». وهكذا نجد في تقييم أبناء القرن الثامن عشر للعصر الوسيط إشارة إلى تصور تيارين غازيين انطلقا آنذاك وما زالا يجتاحان أخيلة الناس في العصور الحديثة : التيار القوطي الذي يهدم العمارة، والتيار العربي الذي ينقض أسباب الفكر.

وإذا نحن طالعنا مقال الماركيز چيلبير شارل لو چاندر دي سانتوبان Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin الذي صدر في عام ١٧٣٥ في البندقية بعنوان «مقال في الرأي» Traité de l'opinion وجدناه يرسم صورة نابية للفلسفة الوسيطية، فيصفها بأنها : بضاعة مستوردة، فعلت بالفكر مثلما فعلت القوطية بالفن، وفساد ألمَّ بالذوق الفرنسي ، نشأ عن الحروب الصليبية وعن تخريب القسطنطينية وعن اكتشاف الأرسطوطاليسية العربية ...

سطور قلائل خاطئة تاريخياً، ولكنها تكفي لرسم سيناريو رهيب ستغترف منه القرون التالية عن سعة وستظل تردده حتى مطلع القرن العشرين ...

يقول: «أحضر الفرنسيون بعد سقوط القسطنطينية كتب أرسطوطاليس بشروح العرب، فتغلغلت حينذاك فلسفة مأخوذة من ابن سينا وغيره من الشراح الأفارقة؛ وأفسد مذاق الأرابيسك - العربية - السيء المدارس كما أفسد الذوقُ القوطي من قبل فن العمارةَ وغيره من الفنون. فاحتلت تخريجات عقيمة وهمجية مكان الفلسفة القديمة، وتمكنت من المنطق والميتافيزيقا اللذين كانا تقريباً الموضوعين الوحيدين للفلاسفة آنذاك.»

وخلاصة تشخيص الحالة في رأيه أن: الفلسفة الاسكولائية هي في وقت واحد «تشويه» عربي للعلم الفلسفي، وهي شكل من الزخرفة المعقدة المتشابكة المشحونة التي شوهت الفكر بعد أن انحصر في المنطق والميتافيزيقا، مثلما هدم الفن القوطي سكون الظاهر وضيّعه في خضم المبالغة العقيمة في الاحتفاليات المصاغة في الحجر.

على هذا الخط، خط المذاق والذوق والذوق الفاسد المنفر، سار واحد مثل بوروديلند Boureau-Deslandes عندما خلص - في عام ١٧٣٧ أي بعد عامين من صدور مقال الماركيز چيلبير شارل لو چاندر دي سانتوبان - إلى أن فكر العصر الوسيط لا خير فيه من الناحية العقلية والجمالية: «عندما يكون الإنسان قد تذوق طعم الفلسفة الحديثة فمن الصعب عليه أن يألف فلسفة الاسكولائيين [...] والتعب الذي يعانيه المسافر عندما يجتاز البقاع الجرداء الوعرة ليس أشد من التعب الذي يعانيه المفكر المتعقل الذي يجد نفسه مضطراً إلى الاستسلام إلى الاسكولائيين، ومطالعة واحد وعشرين مجلداً ضخماً لألبرت الأكبر أو اثني عشر مجلداً لجون دانس سكوت الاسكتلندي John Duns Scot أو السبعة عشر مجلداً المنسوبة إلى القديس توماسو الأكويني.»

هكذا وصف فكر العصر الوسيط بأنه إطناب لا ينتهي إلى نهاية، وإطالة منفرة، تضمه مدونات ضخمة هائلة تجاوزت المألوف تشبه شخصية جارجانتوا في رواية رابليه، وهي على نحو غامض مقضيٌ عليها بالانتهاء إلى التراب مثل حزون ارتسمت على هضاب كسيفة كئيبة: كمٌ مسرف من الكتب، كمٌ هائل من الصفحات، كمٌ ضخم يقاس بالكيلومترات.

وفكر العصر الوسيط قد وصم بأنه فكر أجنبي، فهذا هو لوچاندر Le Gendre يستنكر أول مثاقفة حدثت في عام ١٢٠٤ وتمثلت في قدوم الشراح العرب، حيث أتت أعمالهم في حقائب المنتصرين الذين كانت لهم الغلبة في بيزنطة. وكانت هناك مثاقفة ثانية، فقد ذهب لوچاندر إلى أن الشر ظل حتى القرن الخامس عشر يرد من الشرق: فتبعت الصدمة الثقافية الأولى صدمة ثقافية ثانية تمثلت في نزوح اليونانيين والتجائهم إلى إيطاليا بعد استيلاء

الأتراك على القسطنطينية.

والرأي عند كوندياك Étienne Bonnor de Condillac (١٧١٤-١٧٨٠) الذي شارك أصحاب الرؤية السلبية حكمهم على «نقل الدراسات» أن انهمار هؤلاء الضيوف الثقال منع الذوق من النمو في إيطاليا، وشجع أساتذة اللغات الميتة المنكودين على العمل ضد صالح اللغات القومية بما أفسد الأمال اللغوية الجمالية التي استطاع دانتي وپترارکا وبوكاتشو تحريكها في الناس في القرن الرابع عشر: «أما اليونانيون، أولئك اليونانيون الذين نسبوا إليهم نهضة الآداب، فقد انتشروا في إيطاليا كالغمام، وتلمسوا النور الذي بزغ لتوه ليغشوه.»

هكذا جعلوا من أهل العصر الوسيط قوماً غشاهم الغمام اليوناني وانتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا المذنبين التي يحملون وزر ممارسة همجية للعلم ما في ذلك أدنى شك. انغمست أوروبا الوسيطية في غياهب الجهل «إذ مارست دراسات هي أسوأ من الجهل نفسه». وباعدت هوة سحيقة بين أصحاب العقول السليمة «الذين نفروا مما قدم إليهم، ولم يكن لديهم من التنور ما يمكنهم من تبريرألوان النفور التي عانوا منها تبريراً كافياً» وبين أصحاب العقول الزائفة «الذين بلغ بهم السخف، بما ظنوا أنهم تعلموه، كل مبْلغ، فلم يكن هناك إنسان يستطيع أن يفهم منه شيئاً».

وانصب استهجان عصر التنوير ‹في القرن الثامن عشر› للعصر الوسيط على الموروث المسيحي دون سواه. أما مؤرخو اليهودية فذهبوا إلى أن عصر التنوير في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر كان، إذا تجاوزنا حساب القرون، نوعاً من استئناف عصر التنوير في بغداد وقرطبة، ونستشهد هنا بهذا المؤرخ الذي أسمى أحد كتبه «من تنوير العصر الوسيط إلى تنوير العصر الحديث» Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung محتجاً بأن هناك «استمرارية تاريخية واضحة جلية» بين موسى بن ميمون وموسى مندلسزون Moses Mendelssohn ‹١٧٢٩ -١٧٨٦›. أما المؤرخ الذي يؤرخ للفكر العربي الإسلامي فإنه يرى أن ذلك العصر الذي يسمى بالعصر الوسيط هو، على عكس ما يقال عنه، عصر المولد، عصر الازدهار، بل العصر الذي بلغت فيه الثقافة أوجها. هذه الاختلافات في التقدير لابد أن تظهر وأن تبقى إذا دارت الدراسة في إطار واسع بانورامي لا يتشبث بمركز واحد ولا ينظر من منطلق واحد.

ومن الأفكار التي تناقلها الناس دون تمحيص أن العصر الوسيط شهد اللاهوت المسيحي يحل نهائياً محل الفلسفة اليونانية.

فمتى كفت الفلسفة «اليونانية» عن الوجود؟ هل حدث ذلك في الفترة المتأخرة من

الأزمنة الأنتيكية أم في العصر الوسيط؟ وأين نضع الحد الفاصل بين الأزمنة الأنتيكية والعصر الوسيط؟ فهذا هو سيمپليقيوس Simplicius الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الذي يجمعون على اعتباره «آخر فيلسوف وثني كبير في الفترة المتأخرة من الأزمنة القديمة»، وهذا هو يوحنا فيلوپونوس Ioanna Philoponos, Philoponus ‹يكتبونه بالفرنسية Jean Philopon› الملقب بـ «النحوي»، مسيحي قائل بالطبيعة الواحدة والتثليث tritheiste؛ وكانا كلاهما تلميذين لأمونيوس Ammonios في الاسكندرية، ترك أحدهما أثينا عندما أغلق يوستينيان المدرسة في عام ٥٢٩ وخرج إلى المنفى أو تظاهر بالخروج إلى المنفى عندما يمم شطر فارس الساسانية، ونشر ثانيهما في العام نفسه مقالة «ضد پروقلوس» Proklos ‹٤١٠ - ٤٨٥› الذي أنقذ الإسكندرية من صواعق الإمبراطور المسيحي. وارجع إلى موسوعة الآثار الفلسفية Encyclopédie des oeuvres philosophiques تجد سيمپليقيوس في فصل «الأزمنة الأنتيكية (من الألف الثالثة قبل الميلاد إلى القرن السادس بعد الميلاد)» وفيلوپونوس في فصل «من العصر الوسيط حتى عصرالنهضة (من القرن السادس الميلادي إلى عام ١٥٩٩)».

وقرن يوستنيان ‹القرن السادس الميلادي› بالنسبة إلينا عصر رئيسي فهو : قرن الفتح وقرن التأكيد الأسمى للرومانية البيزنطية وقرن جمع شمل وحدة إمبراطورية قسطنطين. ولكن هذه الفترة هي الفترة التي قررت فيها السلطة المسيحية أن تقتلع الفلسفة الوثنية من جذورها. والموضع التاريخي الذي يحتله يوستنيان لا ينتمي إلى العصر الوسيط ولا إلى الفترة المتأخرة من الأزمنة الأنتيكية، فعمل يوستنيان ينتسب إلى الزمان الروماني، فقد كان يوستنيان رومانياً خالصاً، كان امبراطوراً رومانياً سعى إلى القضاء على الفلسفة من حيث هي مؤسسة ومن حيث هي واقع اجتماعي.

ومن السهل شرح قرار يوستنيان، فقد كان الهدف الأكبر الذي رمى إليه هذا الإمبراطور هو توحيد الإمبراطورية، وكانت الوحدة الدينية وسيلة أساسية لا بديل عنها لتحقيق سياسة الإمبراطور. وكان وجود مركز مستقر في أثينا ضالع بمهمة الحفاظ على الفكر الأفلاطوني المحدث القائل بآلهة عديدة يمثل عقبة كبرى - ربما العقبة الإيديولوجية الوحيدة - في سبيل إتمام التنصير الفكري. كانت مدرسة أثينا تنشر فلسفة وديانة مناهضتين لدين الدولة منذ فورفوريوس Porphurios وكتابه «ضد المسيحيين» ودعوته إلى صوفية «هللينية» خالصة، وهجماته العنيفة التي صبها على أسلوب الحياة المسيحي وعلى الدجماطية المسيحية، وكانت لهذه الصوفية التي يدعو إليها شعائرها وطقوسها. هكذا جمع يوستنيان أمره على إحداث قطيعة تضع حداً لفلسفة تنافس المسيحية فوق أرضها.

فلما حُظرت الفلسفة في أثينا، هاجرت وسلكت دروب المهاجرين إلى آسيا، يعني إلى

الشرق الأدنى، وكان على رأس الفلاسفة الأثينيين المهاجرين سيمپليقيوس ويوحنا الدمشقي دَمسقينوس Damascenus - - اللذان يمما شطر الإمبراطورية الساسانية وطلبا ونالا مساندة بلاط خُسرو الأول أو كسرى الأول Khosrô, Khusraw, Chosroès (من عام ٥٣١ إلى عام ٥٧٩). هذه الهجرة أو هذا الهروب الذي ربما تناولته الدعاية الفارسية بالتهويل قد يثير في الإنسان إحساساً بالدهشة إذا فهم أن المقصود بالفلسفة «اليونانية» فلسفة اليونان في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، أما إذا فهم أن المقصود هو فلسفة اليونان في القرن السادس بعد الميلاد فلن تأخذه دهشة. وعلى الرغم من أن الديانة الرسمية في فارس الساسانية كانت المازدية أو الزرادشتية فإن خُسرو أنوشِروان - أي خسرو «الخالد الروح» - كان يحيط نفسه بالمسيحيين وبالفلاسفة الوثنيين، وكانت الجالية المسيحية النسطورية في فارس جالية كبيرة. وكانت الجاليات الدينية المختلفة تتداخل في الشرق فيما بينها على نحو يمثّل ظاهرة لم يعرفها الغرب، إذا استثنينا إسبانيا وجنوب إيطاليا إبان نهضة القرن الثاني عشر. ونذكر هنا أن رجلاً بيزنطياً مسيحياً اسمه كوسماس Cosmas يكنى بـ«ملاح بحور الهند»، تعلم «كثلكة» أي عالمية الكنيسة النسطورية في فارس (مار آبا Mar Aba) كتب في السنوات من ٥٤٠ - ٥٥٠ كتاباً دحض فيه آراء يوحنا فيليپونوس ووقف موقف المعارضة من نظريات بطليموس العلمية. ومعنى هذا أن ملف التناحر بين «الهللينية» و«المسيحية» لم يغلق نتيجة النفي المفترض الذي دفع الفلاسفة إلى اللجوء إلى فارس : كذلك لم تكن الفلسفة قد ماتت آنذاك. بل لقد بدأت حركة الترجمة، حركة انتقال أو نقل العلم التي عرفت باسم ترانسلاتسيو ستوديوروم translatio studiorum «= نقل الدراسات» واستمرت حتى نهاية العصر الوسيط. وهذه الحركة هي عصب كتابنا هذا ومشروعه الأساسي.

كانت فكرة «نقل الدراسات» - مرتبطة يقيناً بفكرة «نقل الإمبراطورية» ونشر سيطرتها - أداةً قوية للدعاية المسيحية الغربية، هكذا كانت في عصر شارلمان، وهكذا كانت في عصر مملكة فرنسا. كان أهل العصر الوسيط على وعي قوي بأنهم ورثة تراث بعينه، وعيٌ جعلهم يصممون على أن يحددوا موقعهم في التاريخ على اعتبار أنهم هم القائمون على إحياء ثقافة الأزمنة الأنتيكية «و» إحياء الإمبراطورية. وكانت فكرة جعل فرنسا أثينا جديدة، تلك الفكرة التي اتخذها ألكوين Alcuin ‹ولد في عام ٧٣٥ وتوفي في عام ٨٠٤، عاون شارلمان منذ عام ٧٩٠› شعاراً تعني بداية ادراكنا على قدر متوسط [في الغرب] «لانتمائنا اليوناني» - فلم يكن هدف ألكوين هو إحياء روما التي لم يكن لديها في يوم من الأيام، باستثناء مذهب أفلوطين، تعليمٌ فلسفيٌ رفيع المستوى، بل إحياء أثينا، فقد كانت أثينا عاصمة الفلسفة : وكانت أثينا التي يهفون إليها أثينا مسيحية تنضم فيها نعم الروح القدس السبع إلى الفنون الحرة السبعة فترفع قدر أثينا الثانية فوق الأولى. وتناول نوتكر

لابيو Notker Labeo هذا الموضوع بالحديث مرة أخرى في نهاية القرن التاسع في كتابه «تاريخ سان جاللن» فقلبه على أوجه مختلفة، وضم روما إلى الركب، وتصور الاستمرارية على هيئة مسيرة بلا عثرات حيث قال : «لقد كان تعليم ألكوين مثمراً إلى الدرجة التي أصبح فيها الغاليون أو الفرنسيون المحدثون أنداداً لقدماء روما وأثينا». وسرعان ما أصبح الحديث عن التبحر الفكري الفرنسي الذي صبغ بألوانه الخيال القومي حديثاً متواتراً تناقله الناس حتى القرن الرابع عشر والخامس عشر. ففي عام ١٣٨٤ عندما حدث صدام بين كلية الحقوق ومجمع نوتردام دافع الحقوقيون عن مطالبهم محتجين بأن «الدراسة في جامعة باريس [...] التي تضم أربع كليات [...] تنتمي إليها منذ أن وجدت جامعة باريس [...] هي أقدم دراسة في العالم، لأنها هي الدراسة التي كانت في أثينا، ومن أثينا نقلت translatée إلى روما ومن روما إلى باريس». وفي عام ١٤٠٥ ألقى چان چيرسون في حضرة الملك شارل السادس عظة بعنوان «يحيا الملك!» تحدث فيها عن انتقال العلم في تسلسل من أثينيا إلى روما إلى باريس ضمه إلى مسار الزمن الطويل، فقال إن الإنسان الأول نقل العلم إلى العبرانيين، وإن العبرانيين نقلوه إلى المصريين، ثم انتقل العلم من مصر إلى أثينا ومن أثينا إلى روما ومن روما إلى باريس. وعلى نحو يتوازى مع هذا التصور شهد القرن التاسع، إبان حكم الملك شارل الأصلع، كيف تكونت على يد القسيس هيلدوين Hilduin الأسطورة الخرافية التي جمعت تحت اسم واحد هو «دينيس Denys أي ديونيسيوس الأريوپاجي»: أول أثيني اعتنق المسيحية على يد القديس بولس، وأول من رسم مطراناً في أثينا، من ناحية، ومن ناحية ثانية دنيس Denis مؤسس كنيسة باريس، ودنيس مطران باريس الأول الذي شاءوا له أن يكون هو من مات شهيداً في القرن الثالث في زمن الإمبراطور ديقيوس Decius! ومن البديهي أن نقل منصب المطران من أثينا إلى «لوتيسيا» Lutecia Parisiurum أي باريس، يؤكد أهمية باريس ومملكة فرنسا بالنسبة إلى دار المسيحية. وإذا لاحظنا أن الصناع الأول لقضية «نقل الدراسات» كانوا من الأنجلوساكسونيين من أمثال نوتكار الغليظ الشفاه الذي كان يعرف أيضا بنوتكر الألماني، ثم تحدثت الموروثات الألمانية بدافع التنافس عن «نقل ذخائر القديس دينيس [ديونيسيوس الأريوپاجي]» إلى <مدينة> ريجنسبورج <في ألمانيا>، وهو أمر لا ينبغي أن يثير فينا إحساساً بالغرابة: فقد كانت الدعاية القائمة على «النقل» تهدف أساساً إلى تعظيم الأسرة الجرمانية الكارولينجية الحاكمة، ومن هنا ومن خلال أوائل ملوك هذه الأسرة تدفقت على فرنسا.

بقي أن نلاحظ أن مفهوم «نقل مراكز الدراسة»، سواء اصطبغ بصبغة أيديولوجية أو لم يصطبغ، يكتسي بقيمة لا مراء فيها تعين على فهم تاريخ الفلسفة في نهايات الفترة المتأخرة من الأزمنة الأنتيكية وفي العصر الوسيط وفيما بعد العصر الوسيط. فهذا المفهوم يتيح

التعبير عن الواقع ويتيح في الوقت نفسه التعبير عن تحريف الواقع. فنحن نرى من خلاله الواقع المشوب بالدعاية المناهضة للبيزنطية. ولقد ظهرت فكرة نقل مركز الدراسات في عصر يوستينيان. آنذاك هاجرت الفلسفة أو حلمت بالهجرة من الإمبراطورية البيزنطية إلى الإمبراطورية الساسانية، ثم عادت إلى الإمبراطورية البيزنطية - في عام ٥٣٢ كان سيمبليقيوس والفلاسفة في حرّان (ولعلهم لم يتجاوزوا حدودها قط) . فلما التمست الفلسفة الوثنية لها مكاناً في اتجاه الشرق، على الأراضي البيزنطية، وأقامت فيه، بقيت ولم تتبدد ، إما على حالها مقبولة بغير تعديل، أو معدّلة في البيئات المسيحية المتمردة على أرثوذوكسية القسطنطينية، بين ظهراني اليعاقبة دعاة الطبيعة الواحدة والنساطرة المنتشرين في كل بقاع الشرق الأدنى. ولم يغير ظهور الإسلام شيئاً من هذا الذي نعمت به الفلسفة، بل بقيت الفلسفة أولاً من حيث هي صورة حياة مستقلة (وانتعشت متأخرة في حران) ، ثم قامت قائمتها في بغداد من حيث هي عنصر من عناصر ثقافة توحيدية جديدة هي : الثقافة الإسلامية.

وسواء رضي نوتكر الألماني أو لم يرض، فلم تكن كل الطرق تأتي من روما ولا حتى من أثينا ، ولم تكن كلها تؤدي إلى باريس. فقد كانت هناك عدة مسارات سلكتها جهود «نقل الدراسات» عند نهاية الأزمنة الأنتيكية ومطلع العصر الوسيط: حركة من أثينا إلى فارس ومن فارس إلى حران (إلا أن تكون هاتان الحركتان حركةً واحدةً) ؛ وحركات من الاسكندرية إلى الأديرة السورية في القرن السابع والقرن الثامن؛ وحركة ثالثة نهضت بها الثقافة السريانية في اتجاه الثقافة العربية، من الاسكندرية إلى بغداد. شغلت هذه الحركات أوج العصر الوسيط كله: وهي تكفي لرسم إطار يحيط بتاريخ كامل ويشكل بنياناه. ولقد ذكرنا من قبل أن الأزمنة لا تتشابه، ففي هذا العصر الذي شهد حركات نقل الفلسفة في هذه البقاع، كان الغرب المسيحي عاقراً لا ينجب شيئاً في الفلسفة، أو كان يغط في نوم طويل لن تخرجه منه إلا حركة نقل دراسات انطلقت من بغداد إلى قرطبة، ثم إلى طليطلة، أو بعبارة أخرى : حركة نقل من الشرق الإسلامي إلى الغرب الإسلامي، ومن هناك إلى الغرب المسيحي.

كانت حركة نقل داخلية في داخل الأراضي الأسلامية ارتبطت بالفتوح الإسلامية هي التي مكنت العلم اليوناني من العودة إلى العالم اللاتيني. ومن البديهي أن فلاسفة عالم الإسلام في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين لم يكن لهم شأن بأولئك الفلاسفة الوثنيين الذين لاذوا ببلاط خسرو [كسرى] الأول قبل أن يظهر الإسلام. كان فلاسفة دار الإسلام يعيشون في مجتمع إسلامي، وكانوا هم أنفسهم مسلمين أو من «أهل الكتاب» أي من اليهود أو المسيحيين أو الصابئين. ولكنهم كانوا قائمين على إجلال المثل الأعلى الفلسفي وامتداح نمط الحياة الفلسفي من حيث هو إمكانية للوجود.

وما أرى اللوحات التي رسمها العرب لتاريخ الفلسفة إلا لوحات بليغة من هذا المنظور، وهذا هو ما عبر عنه ر. براج R. Brague حيث قال «إن الأرسطوطاليسية العربية تمسكت» هي الأخرى «باستمرارية تراث رأته موصولاً لم ينقطع». فقد رأى الفارابي (ولد في عام ٨٧٠ وتوفي في عام ٩٥٠) أن «نقل الدراسات استمر دون انقطاع من الاسكندرية إلى بغداد.» وتحدث عن العلم الفلسفي كيف انتقل من الكلدانيين، سكان العراق القدامي، إلى المصريين، ثم إلى اليونانيين، ثم إلى السريانيين المسيحيين، وانتهى في النهاية إلى العرب - وهذا صحيح. «كل الشواهد تحملنا على الاعتقاد في أن الفارابي فهم جهوده على أنها تمهد لرأب كسور الفلسفة لتظهر مشرقة بعد الكسوف» الذي ألم بها. وكان الكندي (حول عام ٨٠٠ - ٨٨٦) وأعضاء ناديه قبل ذلك في القرن التاسع يرون أنهم يشغلون مكاناً بارزاً في تاريخ الفلسفة، لأنهم أدركوا أنهم بعد الإسكندر وأفلوطين وبروقلوس هم الذين وضعوا لمسة أخيرة على الربوبية أو الإلهيات التي لم يزد أرسطو عن أن وضع قواعدها.

كانت المرحلة الأولى من مراحل «نقل الدراسات» هي تلك التي انطلقت من الإسكندرية إلى بغداد، من بيزنطة إلى الإسلام. ثم تلتها مراحل أخرى أسهم فيها اليهود والمسيحيون الغربيون إسهاماً قوياً. هذه الطريق أو هذه الطرق التي سلكتها الفلسفة هي التي سنتتبعها في كتابنا هذا: من بيزنطة إلى بغداد، من إفريقية إلى الأندلس، من «سفرديم» إسبانيا والبرتغال قبل اضطهاد الكاثوليك لليهود وطردهم- إلى الپروڤانس، من طليطلة إلى باريس.

الباب الأول

الفلسفة في بيزنطة

ما تزال الفلسفة البيزنطية حتى اليوم تتعرض لسوء الفهم، وتتعرض لاحتقار يوشك أن يكون عاماً، فلا يحفل الدارسون بدراستها إلا قليلاً، ولا يقبل المترجمون على ترجمتها على الإطلاق. ومن الضروري أن نشير في البداية إلى أربع سمات تتسم بها الظاهرة الفلسفية في بيزنطة :

١) لم يكن البيزنطيون من القرن التاسع إلى منتصف القرن الخامس عشر يصفون الفلسفة بالبيزنطية بل يصفونها بـ «الهللينية»، أي يعتبرونها ظاهرة أجنبية «غريبة»، وكانوا يفهمون هذه الغرابة على أنها دينية الطابع تخفي تماماً المكون العرقي الثقافي «اليوناني» : كان البيزنطيون يتحدثون عن الفلسفة على اعتبار أنها «علم خارجي» أو عن «فلسفة من الخارج» أو فلسفة خارجية (exôthen, thurathen) ويجعلونها ضد اللاهوت المسيحي الذي كان في نظرهم هو الفلسفة الحقيقية، التي وصفوها بأنها «فلسفة الداخل» أو «فلسفة من الداخل» أو الفلسفة الداخلية

٢) في تلك الفترة كانت الفلسفة الخارجية تتمتع في بيزنطة باستقلال نظري كامل. فقد كانت بيزنطة تجهل تصوير الفلسفة على أنها «خادمة اللاهوت»، ذلك التصوير الذي يعتبره المؤرخون «وسيطياً» : وإذا كانت دلاليات منطق أرسطو وفورفوريوس (پورفوريوس) Porphurios (٢٣٣ -٣٠٤) قد استخدمها الرهبان لتحديد مفاهيم وألفاظ اللاهوت التثليثي، فإن علم المنطق نفسه لم يكن ينعم لديهم بالوضع الذي نعم به في العالم اللاتيني حيث اعتُبر أداة اللاهوت المتميزة ؛ أما مفهوم «اللاهوت من حيث هو علم»، علم يجمع بين الألوهية والمنطق ، تأسيساً على أن لفظة اللاهوت تتكون باليونانية من كلمتين تعنيان الرب+ المنطق ، وهو التحليل الجدلي لمضموني الإيمان، فهو مفهوم لم تأخذ به بيزنطة على ما يبدو إلا قليلاً

٣) ولما كان علم اللاهوت علماً استأثرت به الأديرة فلم يكن يدرس في المدارس، ولم يكن التعليم العالي في بيزنطة يقربه، لأن الدراسات العليا كانت تضطلع بمهمة إعداد الموظفين؛ وحتى بعد أن أدخلت السلطة الحاكمة تعليم الفلسفة في برامج المؤسسة التعليمية،

ظلت الفلسفة ملحقةً بالتعليم الخاص كإضافة متواضعة من ناحية الكم : ولما لم تكن هناك في بيزنطة مؤسسات جامعية لها نظامها الجامعي بالمعنى الدقيق للمصطلح، فلم تعرف بيزنطة احتمال أن يحدث بها ما حدث في الغرب المسيحي من نزاع على مستوى المؤسسات بين الفلاسفة واللاهوتيين - وهو نزاع اتصلت حلقاته بين كليتين ، كلية الفلسفة وكلية اللاهوت، على حد قول كانط

٤) نمط الفيلسوف البيزنطي هو النمط «الموسوعي»، فقد قل تَوَجُّهُ الفلسفة نحو الميتافيزيقا عن توجهها نحو الفنون الوضعية (الفنون الحرة الأربعة عند اللاتين أو ما سموه الرباعية quadrivium ، وتضم الحساب والفلك والهندسة والموسيقا) : فالفيلسوف الجيد في عرف بيزنطة هو عالمٌ علاّمة، متمكن من العديد من المعارف polyhistor، قادر على تدريس أكبر تشكيلة ممكنة من الموضوعات، بليغ يملك أيضاً ناصية ذلك الفن القديم الذي كثيراً ما ألمّت به التفاهة والذي يقوم على تدبيج كلمات الوصف والتأبين ومدح الأباطرة والوعظ.

فالفلسفة البيزنطية لها شكلها الخاص الأصيل: ولابد من النظر إليها في إطارها الخاص بها - إطار الشرق المسيحي، وإطار المقومات الرومانية أيضاً - لا من خلال النماذج والمعايير الخاصة بالغرب الناطق باللاتينية.

ملامح تاريخية وثقافية

وإذا كان سقوط روما يشهد على انهيار الثقافة اللاتينية وعلى بداية عملية تدهور استمرت حتى قيام النهضة الكارولينجية، تبعتها فترة اضمحلال ثقافي حتى القرن الحادي عشر، فإن النشاط في مجالات اللاهوت والفلسفة والأدب استمر في بيزنطة طوال الفترة التي آثر الغرب اللاتيني وحده أن يسميها «ليل أوج العصر الوسيط». منذ القرن التاسع ، مع فوتيوس أو بعبارة أخرى مع ظهور أسرة باسيليوس الأول (٨٦٧ - ٨٨٦) الأسرة المقدونية الحاكمة، وبخاصة في عام ٨٦٢ عند حدوث الانشقاق الأول بين الكنيسة اليونانية والكنيسة اللاتينية وعلى رأسها البابا نيقولاوس الأول (٨٥٨- ٨٦٧) وصل الإشعاع الثقافي لبيزنطة إلى مستوى يعادل بل كثيراً ما يفوق مستوى اللاتين. ثم لم تكف روما «الثانية cadette» فيما تلا ذلك من الزمان عن إنتاج ونشر معرفة فلسفية ولاهوتية أصيلة ومفعمة بالحيوية.

إن استمرار تلك الفترة من الثقافة الأنتيكية التي سميت بالفترة المتأخرة من خلال العصر الوسيط البيزنطي يعتبر ظاهرة رئيسية لم يتنبه إليها مؤرخو الفلسفة إلا قليلاً. والحق أن الإطار الديني الاجتماعي للأفلاطونية المحدثة كله هو الذي استمر في بيزنطة:

استمرت العرافة والأحلام وتجليات الوسطاء وظلت ردحاً من الزمن شيئاً مألوفاً متداولاً - ففي قلب القرن الحادي عشر كانت العرافة دوسيتي التي حماها البطريق ميخائيل كيرولاريوس تعقد جلسات روحية دينية تستحضر فيها الثالوث والعذراء مريم والأنبياء وتجعلهم «يتكلمون»، وكانت مثل هذه الممارسات في العصر نفسه شيئاً غير مقبول في العالم الناطق باللاتينية؛ في القرن الثاني عشر كان التنجيم منتشراً أشد الانتشار وكان لكل فنون العرافة أربابها، ولنذكر أن ميخائيل پسيللوس اتهم ميخائيل كيرولاريوس بأنه من أرباب «علم الكتف» ‹وهو علم قراءة الغيب في كتفي الغنم واسمه باللاتينية agnitio spatulae وبالفرنسية spatulomancie›. فالفلسفة البيزنطية تنتمي إلى ذلك العالم، لا إلى العالم «اليوناني» كما تخيله الفلاسفة الألمان ابتداءً من القرن التاسع عشر.

هناك إذن العقبة التي تتمثل في الصورة الذهنية التي يكونها الفلاسفة الحديثون عن بلاد اليونان وعن المصير «اليوناني» لأوروبا، وهي صورة ذهنية لا مكان فيها، ولا يمكن أن يكون فيها مكان لبيزنطة «الشرقية» (وما كان البيزنطيون ذاتهم يعتبرون أنفسهم يونانيين)، وهناك علاوة على هذه العقبة عاملان يعرقلان تقييم الفكر البيزنطي في تاريخ الفلسفة: العامل الأول هو الجهل بقيمة وخصوصية آباء الكنيسة اليونانية، لأن الأوغسطينية التي سادت التراث اللاتيني لم تكن تسيغ الأفكار «الشرقية» إلا قليلاً؛ والعامل الثاني هو أن مؤرخ الفلسفة إذ يتصور بيزنطة وحدة واحدة عاكفة كلها على لاهوت يتحرى التخريجات العقيمة (الـ«بيزنطية») النافرة من كل تأمل عقلاني، يتبع دون علم منه الحكم الإيديولوچي الذي أصدره اللاهوتيون اللاتين والدعاية السياسية التي أشاعها الصليبيون.

ويؤدي هذا إلى أننا نغفل عن حقيقتين أساسيتين:

أولاهما:

أن بيزنطة كانت لديها كراسي لتعليم الفلسفة، بغض النظر عن قيمة هذه الكراسي العلمية وغاياتها النهائية والموارد البشرية التي أتيحت لها، وكان هذا يحدث في عصر لم يكن الغرب فيه «يعترف» بالفلسفة قائمة بذاتها.

ثانيتهما:

أن الرؤية والممارسة البيزنطية للفلسفة تركزتا أكثر مما شاع في الغرب على التعارض بين أرسطوطاليس وأفلاطون، لأن السبيل إلى المصادر الأصلية كان في بيزنطة أكثر يسراً واكتمالاً. فحيث كان اللاتين يمارسون توافقية يوفقون بها بين أرسطوطاليس وأفلاطون، توافقية نابعة من المصادر العربية وراجعة إلى جهلهم الفعلي بأعمال أفلاطون ذاتها، كان

البيزنطيون ينقسمون إلى أفلاطونيين وأرسطوطاليسيين، وكان مفهومهم عن الأفلاطونية بطبيعة الحال أكثر عمقاً وسعة وحدة من مفهوم اللاتين إبان عصرهم الوسيط كله - ونحن نعلم أن بيزنطة هي التي انتقلت منها الأفلاطونية إلى الغرب متأخرة.

فقبل أن نشرع في دراسة التفصيلات علينا أن نصحح خطأين أساسيين: أولهما خطأ في جانب المسيحيين، فنقول إن الغرب لم يكن هو المحتكر للفلسفة؛ وإذا لم تكن بيزنطة قد عرفت من فورها ظاهرة «الجامعة» التي تمثل في الواقع خصوصية من خصوصيات العالم اللاتيني، فقد كان لديها مؤسسات تعليمية خاصة، من قبيل مدارس «الجدل» الباريسية في القرن الثاني عشر، وكان لديها مؤسسات تعليمية عامة حكومية لم يكن لها نظير دقيق في الغرب اللاتيني، وإن كانت هذه النوعية من المؤسسات التعليمية الحكومية منظمة فيما يشبه «جامعة على الطريقة البيزنطية» هي أقرب إلى مدارسنا العليا منها إلى جامعة باريس أو جامعة أكسفورد في القرن الثالث عشر.

المؤسسات التعليمية

قامت في العالم الروماني طائفة من أشباه الجامعات (وما كان الناس آنذاك يطلقون عليها اسم جامعة universitas بل اسم auditorium وهو ما يعني قاعة الاستماع) : منها تلك التي أسسها القيصر قسطنطين على كابيتول في عام ٣٣٠، ووسعها ثيودوسيوس الثاني في فبراير من عام ٤٢٥، ومنها تلك التي قامت في الإسكندرية ، وفي بيروت (تدرس القانون) وأثينا. وكانت الفلسفة تدرس غالباً في جامعات الأقاليم. وتبين برامج «قاعة الاستماع» أو شبه الجامعة القائمة على قمة الكابيتول في صورتها الموسعة على أيام ثيودوسيوس مدى هامشية الفلسفة في ذلك العصر، فقد خُصص للفلسفة باليونانية كرسي واحد في مقابل ٢٠ كرسياً للنحو، و ١٠ لليونانية ، و ١٠ للاتينية ؛ أو في مقابل ٨ كراسي للبلاغة و٥ لليونانية و٥ للاتينية. أما شبه الجامعة المقامة في القسطنطينية والتي عرفت بالپانديكتاتوريون Pandictatorion فقد كان بها في عصر القيصر هرقل كرسي واحد للفلسفة، يتولاه «أستاذ مسكوني» (وهو لقب كانوا يطلقونه في البداية على أساتذة القانون البيروتيين) هو اسطفانوس تلميذ يوحنا فيلوپونوس Joannes Philoponos. أما جامعة القصر العالي أو القصر الإمبراطوري أو الماجناوره la Magnaure التي أنشأها باسيليوس ثيوفيلوس (ابن ميخائيل السكير ٨٢ - ٨٢٩) واعتمدها القيصر بارداس Bardas وأعاد تنظيمها في عام ٨٦٣ حول شخصية العالم ليون الرياضي الفذة. وليس من شك في أن لقب «فيلسوف» الذي قامت عليه الشواهد المتواترة ابتداء من هذا العصر كان يدل على درجة

أكاديمية أكثر مما كان يدل على مهنة أو اتجاه دقيق في المقررات الأكاديمية. أياً كان الأمر، فقد كانت هناك استمرارية في مجال التربية ربطت العالم البيزنطي حول عام ٩٠٠ بالفترة المتأخرة من الأزمنة الأنتيكية القديمة .

ولم يكن قرار يوستينيان بإغلاق مدرسة أثينا يعني موت الفلسفة في بيزنطة. بل الذي حدث هو العكس، فمن بين السمات المميزة لنظام الثقافة البيزنطية وانتقالها تشدنا تلك السمة المتمثلة في استمرارالقسطنطينية على مستوى التعليم العالي الإمبراطوري في تعليم الفلسفة التي أدخلها ماركوس أوريليوس في أثينا. كان ليون الرياضي، ومن بعده في القرن الحادي عشر ميخائيل پسيللوس - قنصل الفلاسفة - على شاكلة الأساتذة الموظفين الذين عينهم الساويريسيون، من قبيل ألكسندر الأفروديسي، لتعليم الفلسفات الأربع الرئيسية القديمة: المشائية (الأرسطوطاليسية) péripatétisme والرواقية والأفلاطونية والأبيقورية.

فالتعليم الفلسفي إذن لم يستمر، على عكس ما شاع، في المناطق البيزنطية الهوامشية وحدها بعد القرن السادس. وإذا كان الدليل قائماً على أنه استمر في حرّان حتى العصر الإسلامي، فإن شخصية ليون الرياضي تشهد على أنه نهض في القرن التاسع في القسطنطينية نفسها. والحق أن القرن التاسع كله كان فترة نهوض فلسفي : نهوض كان متواضعاً في الغرب اللاتيني، وأشد وضوحاً في الشرق المسيحي، قوياً على أرض الإسلام.

فلما فتح العرب الاسكندرية وبيروت انحسر تراث الثقافة البيزنطية العالية إلى القسطنطينة، ووجدت الفلسفة هناك حظها، ففي عام ٨٦٣ كانت المدرسة الحكومية العليا التابعة للقصر العالي أو القصر الإمبراطوري «الماجناورة» بها أربعة كراسي : النحو والهندسة والفلك والفلسفة. وتولى كرسي الفلسفة ليون (عينه ثيوفيلوس ثم أبعدته ثيودورا عندما آلت إليها الوصاية بتهمة الانتماء إلى طغمة محطمي الصور) وتولى في الوقت نفسه رئاسة المدرسة.

هذه المؤسسة التعليمية التي أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسماً غير مناسب هو «جامعة القصر العالي» أو «جامعة الماجناورة» كان هدفها الرئيسي إعداد الموظفين، وقد أمدت القيصر قنسطنطين السابع پورفيروجينيتوس (٩١٣ - ٩٥٩) بالعديد من موظفيه؛ وإذا جاز لنا استخدام مفهوم «المفكر ‹المثقف› العضوي» الأثير إلى ج. لو جوف J. Le Goff مطبقاً على أمور من شأن العصر الوسيط، فإننا نستخدمه في وصف هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين تخرجوا في «جامعة القصر العالي» وكان تعليمهم يهدف إلى إعداد إداريين جيدين. أما إذا نظرنا إلى ناحية الفلسفة فإننا نجد ليون الرياضي (الذي سيظل اسمه مرتبطاً خاصة بتاريخ

مخطوطات أرشميدس وإقليدس) أفلاطوني النزعة، وكان - في وقت جهل فيه الغرب اللاتيني الأفلاطونية جهلاً يوشك أن يكون كاملاً - يمتلك نسخة مخطوطة من أعمال أفلاطون و فورفوريوس.

فلما اندثرت «جامعة القصر العالي» في أواخر القرن العاشر، حلت محلها في تدريس الفلسفة المدرسةُ الخاصة التي أسسها في عام ١٠٢٨ الأفلاطوني يوحنا ماوروپوسMavroupos القادم من مدينة كلاوديوپوليس Claudiopolis بصقلية، وكان هذا التحول نقطة انطلاق نهضة مدرسية وثقافية حقيقية شجعها القيصر قنسطنطين التاسع مونوماكوس (١٠٤٢ - ١٠٥٥). وإذا كان المؤلفون قد بالغوا شيئاً ما في أهمية إصلاح «جامعة» القسطنطينية (وربما كان الأفضل أن نصف هذه المدرسة أو شبه الجامعة بالأكاديمية وبخاصة إذا أخذنا في اعتبارنا ما كانت تدرسه من أفلاطونية متشددة)، فالواقع أنه على الرغم من لقب «هيپاتوس» أو «قنصل» الفلاسفة الذي حمله ميخائيل پسيللوس (وهو لقب يفيد بصفة خاصة معنى الوصاية التي كانت الدولة تمارسها على العلماء الذين أطلق عليهم اسم "فلاسفة مجلس الشيوخ") فقد كان ميخائيل وزميله نيقيتاس النحوي يترأسان جماعة من المعلمين أو مدرسي المرحلة الثانوية والـ «المعيدين» proximoi، maïstores في مدرسة لاتزيد ولا تنقص عن أن تكون «مدرسة القديس بطرس» - ولا ينبغي أن تدفعنا ظاهرة «الجامعة uni-versitas» الغربية اللاتينية وما حققته من نجاح إلى الغض من أهمية المدارس البيزنطية العامة والخاصة. فمن الواضح أن المدارس البيزنطية كانت من نوع المدرسة الصغيرة التي يناسب هيكلها على خير وجه تعليم فلسفةٍ يجمع مفهومها بين العلم والحكمة جمعاً وثيقاً. هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية فالحرية النسبية التي كانت المؤسسات الخاصة تنعم بها في البداية، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالبطريق والكنيسة، لأن هذه المؤسسات كانت عميقة الارتباط بشخصية مؤسسها - كانت هذه الحرية النسبية ملائمة لنوع ما من إحياء المضمون القديم الأنتيكي للفلسفة. أياً كان الأمر فقد كانت هذه المدارس الخاصة هي المؤسسات التي تولت التعليم الذي مهد السبيل إلى نهوض الفلسفة اليونانية في بيزنطة في القرن الحادي عشر. وعلى الرغم من قرارات الإدانة الصادرة عن الكنيسة وعلى الرغم من حق النظر في الدراسات الذي منحه ألكسيس كومنينوس للكنيسة ، فقد استمر تدريس الفلسفة فيما بعد، نذكر: يوحنا إيتاليكوس الإيطالي الذي خلف في عام ١٠٥٥ ميخائيل پسيللوس في منصب «قنصل الفلاسفة» وتلميذه أوستراتوس الذي سيعرف له العالم اللاتيني قدره شارحاً لكتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية»، هذان الرجلان ألفا فأفاضا واتبعهما من التلاميذ من يشار إليهم بالبنان. ولقد كان للفلسفة والمدارس في بيزنطة في القرن الحادي عشر شأن أي شأن حتى وصف بعض المؤلفين الحكومة هناك بأنها كانت «حكومة فلاسفة»(پ. ليميرل .(P.Lemerle

أما من ناحية المضمون فقد أدت إدانة يوحنا إيتاليكوس الإيطالي إلى حدوث تغيير عابر لصالح الأرسطوطاليسية. ففي زمن إيمانويل كومنينوس أعلن ميخائيل الأنقيالي Anchialis «قنصل الفلاسفة» في محاضرته الافتتاحية قطع كل صلة بالأفلاطونية حيث قال: «لابد من بتر كل متعفن». وكان هذا الاتجاه عكس الاتجاه الذي اتصلت حلقاته في الغرب اللاتيني حيث كانت أفلاطونية الآباء تلعب دور العطية المضادة للأرسطوطاليسية العربية، وهكذا كانت بيزنطة تسلك سبيلاً فريداً في سعيها إلى الاعتماد على أرسطو في إصلاح وتعديل أفلاطون احتراماً لمتطلبات المذهب المسيحي الأرثوذوكسي!

وظلت حلبة تعليم الفلسفة تعج بنشاط لا ريب فيه بعد يوحنا الإيطالي، ثم ألم بها الوهن وبدا على التعليم الفلسفي كأنه أصيب بإغماء أو أخذه سبات، بل إن بيزنطة بدت أقرب ما تكون إلى الميتة في النصف الأول من القرن الثالث عشر. وأصيبت العقول بالنكوص والتردد والعقم. وفي الوقت الذي كان العالم اللاتيني فيه يتخذ لنفسه مؤسساته الجامعية، وكان نهج الفكر الاسكولائي المدرسي يمكن لنفسه في الأرض، والكتب الجامعة تؤلف في اللاهوت، وينهض نوع من التأليف أطلقوا عليه اسم «الحكَم» sententiaire في هذا الوقت كانت بيزنطة تتردى إلى نوع من التبلد الفكري. كيف نفسر هذا الانهيار، وكيف نفسر انطلاقاً منه هذا التنافر بين العالمين العالم اللاتيني والعالم اليوناني؟ التفسير سهل : وهو أن هذين العالمين حدث بينهما ذات يوم لقاء، ففي ١٢ أبريل من عام ١٢٠٤ دخل الصليبيون من أتباع بودوان دي فلاندر وأتباع بونيفاس دي مونفيرا، دخلوا القسطنطينية دخول غاصب مقتدر، واحتلوها، وخنقت سلطة المحتل الشره الطماع الغاشم المتوحش الحياة الفكرية، فكان خنقه إياها حدثاً لا يستهان به في تاريخ الفلسفة البيزنطية في القرن الثالث عشر.

ومن المؤرخين نفر يشددون على أنه عندما تلقى ميخائيل الأنقيالي لقب «قنصل الفلاسفة» hypatos tôn philosophôn في عام ١٢٦٥ كان كرسي الفلسفة في الأكاديمية قد ظل وقتاً طويلاً خالياً. وهم يرون في ذلك دليلاً حاسماً على أن الفلسفة لم تكن لها قط في بيزنطة قاعدة مؤسساتية ولم يكن عليها طلب اجتماعي كاف، فلم تمكن لنفسها في الأرض على نحو ثابت دائم. وفي رأينا أن الكارثة التاريخية التي شهدها عام ١٢٠٤، كارثة احتلال الصليبيين القسطنطينية وتخريبها، كانت وحدها سبباً شديد الوطأة يكفي لتفسير توقف تعليم الفلسفة على مستوى الدولة، فإذا كانت الدولة قد قضي عليها، كان من البديهى ألا يكون هناك تعليم عام تتولاه الدولة. صحيح أن عودة التعليم العالي الخاص إلى الازدهار في القسطنطينية بعد تخريب الصليبيين لها لم يبدأ إلا في عام ١٢٦٠ في عصر ميخائيل الثامن، على يد جرجس الأكروپولي وجريجوريوس القبرصي؛ وصحيح أيضاً أن أكاديمية القسطنطينية لم تنهض من كبوتها حقيقةً إلا في عصر أندرونيكوس الثاني عندما أسس

الإمبراطور مجمع «المُوزيون Mouseion» ووضعه تحت إدارة لوجوثويتي عظيم ؛ ولكن بدلاً من أن نلقي باللوم على المجتمع البيزنطي ونفترض وجود عجز فطري ناجم عن الأرثوذكسية وقف في سبيل الفلسفة، أحرى بنا أن نأخذ في اعتبارنا المصائب التاريخية وعلاقات النزاع مع الغرب ونرد إليها هذا التأخر على اختلاف أوجهه.

والأمر واضح: فالفترة التي صمت فيها صوت الفلسفة والتي تمتد من مطلع القرن الثالث عشر إلى عام ١٢٦٠ تقابل بالضبط فترة الاحتلال الأجنبي وإقامة الصليبيين ما أسموه «امبراطورية القسطنطينية اللاتينية» من عام ١٢٠٤ إلى عام ١٢٦١. وينبغي علاوة على ذلك أن نشدد على أن جانباً من المجتمع البيزنطي لاذ في أثناء الاحتلال اللاتيني بإمبراطورية نيقيا. وفي عصر الإمبراطور يوحنا الثالث (١٢٢٢-١٢٥٤) جرى افتتاح مدرسة للفلسفة قام على إدارتها حتى عام ١٢٣٨ هيكساپتيريجوس، ثم خلفه نيقيفوروس بليمنيدس (١٢٣٨ - ١٢٤٨). ويرجع الفضل إلى أباطرة نيقيا في ظهور مفكرين من أمثال ثيودوروس دوكاس لاسكاريس وجرجس الأكروپولي، لمعت أسماؤهم بعد رحيل اللاتين، وما كان يمكن أن يكون لهم شأن لو لم يتح لهم أباطرة نيقيا فرص التعلم بين ظهرانيهم.

نقول إذن إن الحياة الثقافية لم تتقطع أسبابها قط في القرن الثالث عشر البيزنطي، وإن صح إنها لم تنهض نهوضاً حقيقياً في القسطنطينية إلا بعد أن استرد اليونانيون المدينة، فلما انتهى الاحتلال الغربي لم تنقفل بيزنطة على نفسها حيال الغرب. وعلى الرغم من العوائق القائمة على النزاع الهيزيخاستي hésychaste فقد انفتحت حتى على بعض جوانب «النموذج اللاتيني». ولننظر إلى ما حدث في عصر إيمانويل الثاني (١٣٩١ - ١٤٢٥) الذي كان هو نفسه صاحب تصانيف في الأخلاق «حوار حول الزواج» وفي الأخلاق السياسية ، في هذا الوقت الذي كانت فيه الإمبراطورية تقترب من نهايتها كان تأثير الجامعات الغربية في بيزنطة قد وصل إلى حد إنشاء أول جامعة بيزنطية تنافس الجامعة الغربية ونعني بها تلك المؤسسة التعليمية التي سميت «المجمع العالمي» Katholikon Mouseion، والتي وضعت تحت سلطة واحد من قضاة الرومان العامين الأربعة الذين نصبهم أندرونيكوس الثالث. ولقد اختلف عدد من الغربيين إلى هذه المؤسسة ، نذكر بصفة خاصة الأديب الإيطالي فرانتشيسكو فيليلفو Francesco Filelfo منذ نهاية القرن الرابع عشر. وفي السنوات الأخيرة من الإمبراطورية قال الهوماني ‹الآخذ بمذهب الهومانية› إنيا سيلڤيو پيكولوميني Enea Silvio Piccolomini الذي أصبح بابا وتسمى باسم پيوس الثاني، إن الثقافة الحقيقية الوحيدة هي تلك التي تدرس في القسطنطينية، وهكذا ففي الوقت الذي كان نجم بيزنطة فيه يهبط حتماً إلى أفول محقق، كان منبع من المنابع الأساسية للهومانية humanisme الإيطالية التي قامت عليها حركة النهضة الإيطالية يتخذ مكانه على ضفاف البسفور.

المفكرون وتيارات الفكر: أوج العصر الوسيط

الانشقاق الفلسفي: حران

عندما أغلقت مدرسة أثينا الفلسفية أبوابها كان الفلاسفة -يوحنا دَمسقيوس «الدمشقي» Damascius وسيمپليقيوس Simplikios (Simplicius) وأولاميوس Eulamios وپريسكيانوس الليدي Priscianus Lydus اسمه بالفرنسية Priscien de Lydie <من منطقة ليديا Lydia في آسيا الصغرى على بحر إيجة> وهرمياس Hermias وديوجينيس Diogenes بالفرنسية Diogène وإيزيدورس Isidorus الغزاوي Isidore de Gaza قد رحلوا عن الإمبراطورية البيزنطية ولاذوا بالإمبراطورية الساسانية. وما مرت سنوات ثلاث، وحلّ عام ٥٣٢، حتى كانوا يقيمون على أرض بيزنطية، في حران، دون أن يحصلوا فيما يبدو على حق التدريس. كانت حران ، التي يسميها اللاتين Carrhae، مدينة في أعالي بلاد ما بين النهرين ، قرب الرُّها. وحران مدينة تحف بها ذكريات تعود إلى الكتاب المقدس، فقد جاء في سفر التكوين (تكوين ١١ و٣١ و١٢، ٤-٥) أن إبراهيم خرج منها متجهاً إلى أرض الميعاد، وتحدث المؤرخون عن الإسكندر الأكبر أنه عندما خرج غازياً فتحها وأقام فيها حامية مقدونية في عام ٣١٢.

وحران هي المثل الوحيد الفريد للمدينة التي اختصت بالفلسفة واصطنعتها لنفسها. ونحن في سعينا إلى التعرف إلى فكر حران وأهلها، نقف عند سيمپليقيوس (حول عام ٥٠٠) الذي صنف في حران شروحه على بعض أعمال أرسطوطاليس، فنجد قلمه يسجل بعض الشواهد على عقيدة الحرانيين، وبخاصة في مجال اللاهوت السماوي، فيذكر أن الحرانيين يذهبون مذهب أرسطوطاليس إذ يقولون إن السماء حية، ولكنها بلا «نفس عاقلة»، لأن السماء «تشارك في حياة وفي عمل هما في مكان آخر». ثم يبين تحت عنوان «لاهوت آشوري» أنهم يضعون «من فوق هذا العالم جسماً آخر أكثر إلهية هو الأثير». هذا اللاهوت القائل بالـ «العنصر الخامس» سمة من السمات الرئيسية المميزة للفكر الحراني.

وهناك شواهد من العصر الإسلامي تدل على أن نوعاً من الوثنية الفلسفية كان قائماً في مدينة حران هذه الواقعة في الأناضول، والتي ستصبح مركزاً أو بؤرة من بؤرات الثقافة الفلسفية البغدادية في القرن التاسع. ففي العصر الذي كان فيه تدريس الفلسفة يتعرض في قلب الإمبراطورية البيزنطية لإجراءات التعنت والتضييق الصارمة، كان استمرار التراث الحراني يمثل حلقة من الحلقات البالغة الأهمية فيما يمكن أن نسميه تَوَجُّه مراكز الدراسات بين الفترة المتأخرة من العصور الأنتيكية والعصر الوسيط.

الانشقاق اللاهوتي:

النساطرة والقائلون بالطبيعة الواحدة

فشل مجمع نيقيا الذي انعقد في عام ٣٢٥ في القضاء على الآريوسية قضاء مبرماً، وهذا المجمع اللاهوتي هو أول مجمع من المجامع المسماة المجامع المسكونية ‹أي العالمية التي تشمل العالم المسكون› فقد بقيت الأريوسية قائمة على نحو أو آخر يدلنا على ذلك أن الإمبراطور ثيودوسيوس الأول اضطر إلى عقد مجمع جديد في عام ٣٨١، هو مجمع القسطنطينية الذي أكد من جديد مذهب نيقيا القائم على أن المسيح له طبيعتان الأب والإبن، وأكد هيمنة كرسي البطريركية في القسطنطينية على كل الكراسي الشرقية الأخرى (الإسكندرية وأنطاكية والقدس). وحدث ما كان متوقعاً ، حيث تركز رد فعل المسيحيين الشرقيين حيال هذا الإجراء القهري على مجال لاهوت التثليث، وبخاصة مجال طبيعة المسيح أو المسيحولوجيا Christologie .

وجاء رد الفعل الأول من أنطاكية، مهد الأريوسية. فقام قسيس من أنطاكية هو نسطوريوس Nestorius (ولد بعد ٣٨١ ومات بعد ٤٥٠ - ٤٥١) بصياغة مذهب يحل مشكلة اتحاد الطبيعتين - الأب والإبن - في المسيح، ففرق على نحو حاسم بين الطبيعة الإلهية الخالدة من ناحية والطبيعة الإنسانية المتولدة من ناحية ثانية، أي أنه ميز على ما يبدو «أقنومين» يقابلان هاتين الطبيعتين، أقنوم الكلمة وأقنوم الإنسان (ومن هنا شاع وصف النسطورية بأنها مذهب يؤكد «طبيعتين وأقنومين في شخص واحد هو شخص المسيح ابن الرب» أو بعبارة أبسط يؤكد وجود «طبيعتين وأقنومين»). لم يكن اتحاد الطبيعتين، الإلهية والبشرية، من المنظور النسطوري اتحاداً جوهرياً أو أقنومياً، بل عارضاً أو «معنوياً». وينبني على هذا أن العذراء مريم لم تكن في نظر النسطورية حاملة «للطبيعة الإلهية»: لأن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية لم تتحدا إلا عندما ولد المسيح، فأصبحت مريم «أم المسيح» Christotokos دون أن تكون «أم الرب» Théotokos . كان نسطوريوس قد تعلم في بطريركية القسطنطينية ونشر فيها مذهبه الثنائي، ولكن سرعان ما تعالت أصوات المعارضين له والمنددين به، ووقفت منه بطريركية الإسكندرية موقف المعارضة الصارمة، وحرض كيرولوس بطريرك الإسكندرية الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني على عقد مجمع جديد، هو مجمع إفسوس Ephesos في عام ٤٣١، حيث لعبت المؤامرات والمناورات لعبتها وأدت إلى عزل نسطوريوس وإدانة مذهب الطبيعتين.

عام ٤٥٠ - ٤٥١ كتاباً بعنوان «كتاب هيراقليدس» دافع فيه عن مذهبه الذي أسماه مذهب الإبنين: الإبن الرب والابن الإنسان، وقال إنه يقبل تعبير «أم الرب»

إذا «أحسن فهمه». ولقد أبيدت مؤلفاته بعد مجمع إفسوس فلم يعد في مقدورنا أن نكون صورة أكثر دقة عن مذهبه.

وعلى الرغم من إدانة نسطوريوس وجدت النسطورية صدى واسعاً في الرُّها، ثم في بلاد فارس التي انتشرت فيها بسرعة. واتصلت حلقات مناهضة النسطورية في مجالين: مجال اللاهوت ومجال السياسة الدينية. أما مجال اللاهوت نفسه بمعناه المحدد فقد أدت هذه المناهضة إلى نشوء هرطقة أخرى في الاتجاه المضاد تماماً وهي الدعوة إلى الطبيعة الواحدة. وأما المجال الديني السياسي فقد مارست السلطة المركزية سياسة قمع أدت في عام ٤٨٩ إلى قيام الإمبراطور زينون بإغلاق «مدرسة الرها». فلما انتقلت هذه المدرسة إلى مدينة نصيبين Nisibe في بلاد فارس، كما حدث بعد خمسين سنة عندما انتقلت مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى بلاط كسرى (خسرو الأول)، عرفت فترة ازدهار، واستقرت النسطورية مذهباً رسمياً لكنيسة فارس.

أما مذهب الطبيعة الواحدة أو المونوفيزية الذي نشأ أساساً لمناهضة مذاهب نسطوريوس، فقد انتشر بدوره في الشرق المسيحي الذي كان يجاهر بانشقاقه على القسطنطينية وأرثوذوكسيتها الدينية وسلطتها المركزية، واتخذ هذا المذهب أشكالاً عدة طبعت بطابعها وعلى نحو عميق البنية الاجتماعية والدينية في جانب كبير من الإمبراطورية البيزنطية، وأسهم مذهب الطبيعة الواحدة مع مذهب النسطورية في إحداث التوترات والنزعات العصبية الانفصالية ثم في تصعيدها والسلوك بها مسالك الخطر وبث مناخ كامل من المقاومة والاستقلال المسترد يشرح جزئياً سرعة الفتوح الإسلامية في القرن السابع الميلادي.

كان أوطيخس Eutychès صاحب مذهب الطبيعة الواحدة يرى أن الكلمة التي تجسدت في المسيح ليس لها إلا طبيعة واحدة، هي الطبيعة الإلهية، وهي الطبيعة التي نشأت بعد التجسد أي بعد اتحاد الناسوت واللاهوت. ورفض علاوة على ذلك أن يكون المسيح بناسوته مشتركاً مع الإنسان في طبيعته. كان أوطيخس ينشر مذهبه وهو ينعم بحماية البلاط، فقد كان السيد المطاع في ذلك العصر هو ابن معموديته الخصي خريسافيوس Chrysaphius ، ولهذا لم يواجه معارضة حقيقية قبل مجمع ٨ نوفمبر ٤٤٨. فلما تدخل أوسيبيوس الدورولاوي ‹نسبة إلى مدينة دورولايون Dorulaion في آسيا الصغرى بالفرنسية Dorylée› في الأمر وسعى لإصدار قرار بإدانة أوطيخس ومذهبه استعان بخريسافيوس وديوسقورس السكندري طالباً عقد مجمع ليبرر نفسه أمامه. فتم له ما أراد، وعقد الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني مجمعاً في إفسوس في عام ٤٤٩، أطلق عليه معارضوه اسم «لصوصية

إفسوس»، ولم يؤد هذا الإجراء إلا إلى تأجيل قصير. فسرعان ما مات الإمبراطور ثيودوسيوس وخلفه الإمبراطور مارقيانوس الذي عقد مجمع خلقدونية في عام ٤٥١، وهو المجمع الذي أدان أوطيخس إدانة قاطعة، ووضع صيغة دجماطية نهائية في موضوع كنه المسيح وتنص على أنه: «الكلمة الإلهية، ابن الرب الوحيد، ولدته العذراء مريم من حيث بشريته، وهو على طبيعتين تظلان باقيتين دون اضطراب ودون تغير ودون انقسام أو انفصال».

ولم تؤد إدانه مذهب الطبيعة الواحدة الذي دعا إليه أوطيخس إلى القضاء على هذه الهرطقة، ففد ظهر على الرغم من الاضطهاد والقمع نهجٌ جديد من مذهب الطبيعة الواحدة مكن لنفسه ابتداء من عام ٥١٢ في سوريا ومصر معتمداً على همة صاحبه وداعيته الرئيسي ساويرس الأنطاكي.

كان هذا النهج الجديد يستند إلى الكلمة استناداً واسعاً، لأنه في الوقت الذي أكد فيه وحدة الشخصين في المسيح، رضي بأن تكون له بشريته المتفردة؛ هذا ما تشهد عليه العبارات التي تمسك بها اليعاقبة بعد ساويرس الأنطاكي وفيلوكسينوس المابورجي Mab-bourg المتوفى في عام ٥٣٢، وهي عبارات من قبيل: «طبيعة مزدوجة una natura duplex» و«طبيعة مكونة من ثنائية natura ex duabus composita»، وهكذا أصبحت الهرطقة جزءاً لا يتجزأ من وطنية شرقية، عرقية وثقافية، وعلامة على التكاتف والتضافر في مواجهة سلطة القسطنطينية الساعية إلى فرض المركزية فرضاً. ومن هنا فقد ظلت أقاليم الشرق متمسكة أشد التمسك بمذهب الطبيعة الواحدة الذي دعا إليه ساويرس الأنطاكي على الرغم من محاولات الإمبراطور إعادة أشياع الطبيعة الواحدة إلى فلك الحكومة المركزية وهي المحاولات التي سعت إلى استغلال هرطقة جديدة عرفت باسم المونوتيلية monothélisme - أي مذهب الإرادة الواحدة - دعمها الإمبراطور هيراقليوس رسمياً في عام ٦٣٨. <وكانت هرطقة المونوتيلية أو المونوتيليمية تعترف بطبيعتين، طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، لاهوت وناسوت، ولكنها تخضعهما لإرادة واحدة توحيدية هي الإرادة الإلهية>. كانت «الكنائس المنشقة»، وهي كنائس السريان أو اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعي Jacobus Bourdeana, Jacques Baradée ou Baradaï المتوفي في عام ٥٧٨، والكنائس الأرمنية والقبطية والإثيوبية، قد اعتنقت على نطاق واسع آراء ساويرس الأنطاكي، ولم تتحقق تسوية لمشكلة الطبيعة الواحدة من حيث هي مشكلة سياسية لاهوتية واجهتها بيزنطة إلا بفقدان بيزنطة للأقاليم الشرقية التي فتحها العرب.

ولقد نجمت عن الانشقاق السرياني نتائج ثقيلة على المستوى الفلسفي، وكذلك الحال

بالنسبة إلى الانتشار العارم الذي حققته النسطورية بين نصارى الإمبراطورية الساسانية. فقد تكونت ثقافة «إغريقية» كاملة على هامش عاصمة الإمبراطورية البيزنطية المتحزبة لأرثوذكسية خلقدونية، تكونت هذه الثقافة بالنسبة إلى النساطرة في الرّها Édesse وقطيسفون سلوقية Ctésiphon-Séleucie ونصيبين Nisibe وجُنديسابور Gundishapûr، وبالنسبة إلى اليعاقبة في أنطاكية Antioche وآمد Amida. وهناك شيء أكثر خطورة وهو أن هذه الثقافة «الاغريقية» وقد قطعت صلتها بالإمبراطورية الإغريقية كفت عن استخدام اللغة الإغريقية لغة لها، وبدأت تستخدم اللغة السريانية التي كانت لغة الشعائر الدينية. وثبتت الفلسفة السريانية اللغة أقدامها تدريجياً خارج إطار المدن في المدارس التابعة للأديرة. وهذه هي «الإسكوله skôlê» (المدرسة) السريانية التابعة للأديرة، والتي اشتقت اسمها من الأصل الإغريقي «اسخوله skholè»، تمثل مرحلة من المراحل المؤسساتية الأكثر مباغتة في تاريخ بقاء الفلسفة بعد يوستنيان. وهكذا ظهرت على مسرح التاريخ مع المسيحيين المنشقين لغة جديدة لنقل الدراسات، لن تتلاشى في مجال الفلسفة (من حيث هي لغة ترجمة خاصة) إلا في نهاية القرن العاشر.

ويبدو أن النشاط الفلسفي تركز بالنسبة إلى النساطرة حول بولس النصيبي (وهو بولس الفارسي أو بولس البصري المتوفى في عام ٥٧١) مؤلف شرح على «كتاب العبارة» De in-terpretratione ورسالة على أرسطو (رسالة في المنطق Épitomé de logique) أهداها إلى عظيم الساسانيين خُسرو الأول (وهما مصنفان كتبهما بالفارسية أصلاً ثم قام ساويرس السبختي Sévère de Sebokht فيما بعد بترجمتهما إلى السريانية، وحول ثيودوروس المروي Théodore de Marw (حول عام ٥٥٠) وهو أرسطوطاليسي شهير أهداه سيرجيوس الرسعيني - من راس العين Reschaina - عدداً من كتبه. وهناك أيضاً أرسطوطاليسي نسطوري مشهور آخر من أبناء القرن السادس هو پروبو Prôb(h)ô أو پروبوس Probus مؤلف ترجمات عليها شروح لكتابين من كتب أرسطوطاليس هما «العبارة» -Per tês hermênei as, De interpretratione و«التحليلات الأولى Analytica protera, Analytica priora».

أما دعاة الطبيعة الواحدة المونوفيزيون فحجتهم الأول هو سيرجيوس الرسعيني المتوفي في عام ٥٣٦، وهو سيرجيوس الثيودوسيوپوليسي Serge de Theodosiopolis، له سبع وثلاثون ترجمة لمصنفات من آثار جالينوس، وهو أيضاً صاحب ترجمات لبعض آثار أرسطو وفورفوريوس، وصاحب رسائل من تصنيفه في المنطق. والرسالة التي ذكرها ج.ب. شابو- .J B. Chabot في كتابه عن الأدب السرياني Littérature syriaque بعنوان «تعلبل العالم تأسيساً على مباديء أرسطو» رسالة ينبغي مقارنتها برسالة الإسكندر الأفروديسي «مباديء كل شيء بناء على رأي الفيلسوف أرسطو». أما الشرح الذي ضمنه سيرجيوس سبعة كتب

على «المقولات»، القاطيغوريات ، أهداها إلى ثيودورس المروي (وهو الشرح الذي جرى اختصاره وعرف بعنوان «إلى فيلوتيوس» A Philothéos) فلسنا على بينة من أمره وهل هو حقيقةً يعتمد اعتماداً كاملاً على شرح يوحنا فيلوپونوس، وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه ج. فورلاني G. Furlani في عام ١٩٢٢، وما زال السؤال مطروحاً مفتوحاً بلا إجابة قاطعة شأنه شأن الكثير من الأسئلة الخاصة بالمدونات الفلسفية السريانية قبل الفتوح العربية. وينطبق الكلام نفسه على اللاهوت فهناك رأي من افتراض هاوسهر Ir. Hausherr يتلخص في أن سيرجيوس الذي وضع الترجمة السريانية الأولى لآثار ديونيسيوس هو أيضاً صاحب الترجمة الإغريقية، وهو افتراض ما يزال عدد من النقاد يجادلون فيه.

حتى جاء القرن السابع ثم العصر الذهبي للخلافة العباسية فازدهر الإنتاج الفلسفي السرياني وبلغ الذروة. وكان العالم الإسلامي هو الذي أفاد من هذا الازدهار فكثيراً ما كان الفاتح العربي يلقى الترحيب من أهل البلاد التي يدخلها محرراً. كانت الإمبراطورية البيزنطية قد وجدت نفسها لأسباب دينية عاجزة عن أن تفسح بين ظهرانيها مكاناً «للمنشقين»، وأدى هذا بها إلى أنها حرمت نفسها من جزء جوهري من مقوماتها الفكرية.

الفكر البيزنطي حتى فوتيوس

أدى إغلاق الإمبراطور زينون للمدرسة اللاهوتية في الرُّها وإغلاق الإمبراطور يوستينيان للمدرسة الفلسفية في أثينا إلى النتيجة نفسها: وهي نزوح النشاط الفكري الخارج على الخط المألوف في بيزنطة إلى بلاد فارس الساسانية أو إلى بقاع على الأطراف الشرقية للإمبراطورية البيزنطية . وإذا كان الفلاسفة المسيحيون البيزنطيون الأوائل الكبار من معاصري أواخر الفلاسفة الوثنيين قد ذهبوا مذهب الطبيعة الواحدة ، من قبيل سرجيوس الرسعيني أو النساطرة، وإذا كان قد تحتم عليهم لهذا السبب أن يسلكوا دروب معارضة كامنة خفية أو يختاروا الذهاب إلى المنفى، فهناك حقيقة جديرة بالتأكيد : لقد واكب الانشقاق اللاهوتي بقاء الفلسفة في عالم كانت السياسة الإمبراطورية فيه تريد أن تلحقه تعسفياً بالمسيحية وأن تلحقه في داخل المسيحية بالأرثوذوكسية الخلقيدونية، أي تلك الأرثوذوكسية التي تقررت قواعدها في مجمع خلقدونية. وعلينا أن نشدد هنا على أن المدرسة الفلسفية في الإسكندرية إذا كانت قد بقيت في ذلك العصر، ولم يغلقها يوستنيان كما أغلق مدرسة الفلسفة في أثينا، فإنما يرجع الفضل في ذلك إلى ما قام يوحنا فيلوپونوس Ioannes Philoponos (حول ٤٩٠ - حول ٥٦٦) من تفنيد ودحض لآراء پروقلوس Proklos (حول ٤١٠ - ٤٨٥) منتصراً على نحو ما للمسيحية على الوثنية. وهكذا أدت هذه

الصبغة المسيحية التي صبغ بها الفلسفة إلى إنقاذ مدرسة الإسكندرية من المصير الذي لحق بمنافستها مدرسة أثينا. ولكن يوحنا فيليپونوس نفسه كان هرطيقاً مزدوجاً ذهب في الهرطقة مذهبين معاً، فقد كان من أشياع الطبيعة الواحدة، وكان متهماً صراحة بالدعوة إلى أن طبيعة المسيح ثلاثية، أي ذات ثلاث طبائع منفصلة.

ولقد خلّف يوحنا فيلوپونوس طائفة من الآثار الفلسفية الهامة: كتاب «خلود العالم.. ضد بروقلوس» في عام ٥٢٩، وسلسلة من الشروح على بعض أعمال أرسطوطاليس هي «المقولات» و «التحليلات»، و«الكون والفساد» و«في النفس» (الكتابين الأولين) و«الطبيعة» وشرحه على كتاب الطبيعة يرجع إلى عام ٥١٧، وله شرح على «الآثار العلوية» لأرسطوطاليس، ورسالة عن «العقل» هي شرح على الكتاب الثالث من «النفس» لأرسطوطاليس. وله شرح على «الميتافيزيقا» طبع باللاتينية في فيراري في عام ١٥٨٣. كذلك نذكر من آثاره مجتثات من رسالة «ضد أرسطوطاليس» Contre Aristote نشرها إ.إيڤرار E. Évrard في عام ١٩٤٣ مع ترجمة وشرح.

هذه الكنوز الثقافية التي حفظتها الاسكندرية وهذا الاستمرار الحي الذي حظيت به تقاليد الفكر في تلك المدينة أمران يشرحان السبب الذي جعل من الاسكندرية المركز الأساسي للتثاقف العلمي لدى العرب منذ السنوات الأولى للحكم الأموي. لقد لعب فتح الإسكندرية في عام ٦٤٢ دوراً حاسماً في تاريخ الفلسفة العربية: فقد كانت الأفلاطونية المحدثة السكندرية هي النبع الأساسي الذي اغترفت منه. أضف إلى ذلك أن المفكرين العرب طالعوا أرسطوطاليس بعيون الشراح السكندريين الذي ينتمون إلى الفترة المتأخرة من العصور الأنتيكية، وأنهم عرفوا آثار فيلوپونوس الذي أسموه «النحوي» وهو الاسم الذي كان يحب أن ينادى به. والرأي عند فيربيكه G. Verbeke أن فيلوپونوس هو «الحلقة الرئيسية التي ربطت الأرسطوطاليسية السكندرية بالفلسفة العربية في القرن التاسع». كذلك كانت آثار فيلوپونوس ينبوعاً من ينابيع النهضة الفلسفية البيزنطية الأولى.

وهل بنا حاجة إلى أن نؤكد أن العالَم البيزنطي الأرثوذوكسي لم يعرف نهضة فلسفية بمعنى الكلمة إلا في القرن التاسع بعد اكتشاف فيلوپونوس من جديد على يد فوتيوس وسوفونياس؟ هل بنا حاجة إلى أن نشدد على أن القسطنطينية احتاجت إلى عدة قرون - وإلى وساطة الإسكندرية - لكي تمحو آثار فعلة يوستنيان عندما قطع ما بين أثينا وبين الفلسفة اليونانية من صلة؟ هناك ما يغرينا بهذا وذاك. ولكننا لا يصح أن ننسى أن مؤلفاً من أبناء القرن السادس يتسمى انتحالاً باسم ديونيسيوس الأريوپاجي ومؤلفاً آخر هو يوحنا الدمشقي من أبناء القرن الثامن (توفي قبل عام ٧٥٤) أبقيا على الحوار بين الفلسفة اليونانية واللاهوت الأرثوذوكسي.

ديونيسيوس المنتحل (القرن السادس)

لعله كان راهباً سورياً، ولكنه كان على أية حال «مزيِّفاً» فقد انتحل شخصية ذلك الرجل الأثيني الذي اعتنق المسيحية على يد القديس بولس في القرن الأول الميلادي ومات شهيداً، ألا وهو : ديونيسيوس. هذا الكاتب المنتحل الذي أخفى اسمه هو مؤلف الأعمال المنحولة المنسوبة إلى ديونيسيوس، وهو صاحب الجهد الخارق للمألوف الذي تناول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بين عامي ٤٨٠ و٥١٠ بالتنصير. كان ديونيسيوس المنتحل شديد القرب من فكر پروقلوس، خلّف ما يشبه السحر في كتابيه: «الدرجات السماوية» Hiérarchie céleste و«الدرجات الكهنوتية» Hiérarchie ecclésiastique) اللذين يعتبران من قبيل الثيورجيا، ويصوران مجموع درجات الوساطة التي تحقق، في إطار الصدور، التحول المتعدد والمنظم الذي ينتهي بكل شيء، درجة بعد درجة، إلى الله (وهو ما يحقق عل نحو رمزي روحي ربانية المخلوق) كذلك خلف كتابين في اللاهوت يذهب فيهما مذهباً إيجابياً سلبياً صوفياً معاً، هما: كتاب «الأسماء الإلهية Noms divins» الذي استلهمه بروقلوس على نطاق واسع (عن الصلاة، الباب الثالث أو عن الشر، الباب الرابع) وكتاب «اللاهوت الصوفي Théologie mystique» الذي يصف فيه الاتحاد في الله بعبارات الأغنوصيا agnôsia أي اللامعرفة والهينوسيس hénôsis أي الاتحاد فيما وراء كل إدراك عقلي.

وهذا هو الدومينيكاني برتولد Berthold von Moßburg الموسبورجي (حول عام ١٣٦٠)، وهو الذي خلف المعلم إيكهارت في المعهد الدومينيكاني في مدينة كولونيا بألمانيا، الذي عرف باسم studium بعد صدور القرار في عام ١٣٢٩ بإدانته بعد وفاته بتهمة الهرطقة، يتبين أن تعبير الإنسان الرباني homo divinus تعبير محوري في كتابات پروقلوس وفي كتابات ديونيسيوس المنتحل على السواء، ويعتبر برتولد الموسبورجي أول مؤلف في العصر الوسيط اللاتيني أدرك مدى التشابه بين پروقلوس وديونيسيوس، وقال إنهما فيلسوفان أفلاطونيان تباعد أفلاطونيتهما بينهما وبين الأرسطوطاليسية أشد المباعدة . فقد رأى برتولد أن هذه الأفلاطونية التي دعا إليها پروقلوس وديونيسيوس تتعارض، عندما توضع في إطار التوحد أو الهينولوجيا، مع الميتافيزيقا الأرسطوطاليسية. وهكذا فرق بين ضربين من الحكمة، الحكمة الميتافيزيقية التي قال بها أرسطوطاليس من ناحية و«الحكمة الفائقة hyper-sagesse الربانية» التي دعا إليها الأفلاطونيون من ناحية أخرى، وكانت تلك هي المرة الأولى التي نرى فيها هذين الضربين من الحكمة يقفان الواحد من الآخر موقف التنافس الصريح في كتابات مفكر من أبناء العصر الوسيط هو برتولد الموسبورجي. فالحكمة التي سعى إليها برتولد وسماها «حكمتنا» sapientia nostra تتجه نحو الحقائق الربانية عن طريق المبدأ المعرفي الذي يسميه ديونيسيوس الاتحاد أو التوحد unitio أو unitas – على حسب اللفظة اللاتينية

التي استخدمها المترجم في نقل كلمة هينوسيس hénôsis اليونانية - حكمة يجعلها برتولد متعالية ترنسندالية فوق كل ميتافيزيقا، يقول:

«المبدأ المعرفي (عند الأفلاطونيين)، القائم على واحدية الروح أو التوحد، هو من السمو بحيث أن النفس التي تنخرط فيه كاملة تصبح شبيهة بالرب. هذا هو الرأي الذي ارتآه ديونيسيوس والذي ارتآه مؤلفنا (پروقلوس). وملكة هذه الحكمة الفائقة، التي نؤمن بها، تتجاوز كل ملكة أخرى، لا نقول ملكة العلوم فحسب، بل ملكة العقل، أي ملكة الحكمة التي استقى منها أرسطوطاليس كل مباديء فلسفته الأولى التي تتناول الكائنات فقط، لأنها تتناول الكائن من حيث هو كائن.»

هذه الحركة التي شهدها القرن الرابع عشر والتي تمثلت في وضع الحكمة الميتافيزيقية والعقلية الأرسطوطاليسية موضع التبعية تحت الحكمة الفائقة hypersagesse القائمة على التوحد هي حركة فاصلة لن تحدث أثرها إلا في نهاية القرن الخامس عشر على يد نيقولاوس كوزانوس Nikolaus Cusanus (١٤٠١ - ١٤٦٤) ومارسيليو فيتشينو Marsilio Ficino (١٤٣٣-١٤٩٩).

ثم تحولت الفلسفة عن اللاهوت «الناطق بالهللينية» وهجرت العالم البيزنطي بعد ديونيسيوس المنتحل الذي كان مفكراً من عصر ما قبل الإسلام. فعندما ألف يوحنا الدمشقي كتبه لم تكن الأرض التي عاش فوقها أرضاً بيزنطية، بل أرضاً تحولت إلى ديار الإسلام. ومعنى هذا أن الحوار الذي بدأ بين المسيحية والفلسفة في الإسكندرية «اليونانية» في القرن السادس استأنفه الدمشقي في القرن الثامن في دمشق، ولكنها دمشق التي أصبحت عاصمة الدولة الأموية. وهكذا نتبين أن الفترة التي امتدت من عصر الإمبراطور يوستينيان ‹ولد في عام ٤٨٢ وتولى الحكم من عام ٥٢٧ إلى عام ٥٦٥ عام وفاته› إلى عصر البطريرك فوتيوس «الذي توفي في عام ٨٩١» شهدت انتقال مركز النشاط الفلسفي من الإمبراطورية البيزنطية إلى الشرق المنشق أولاً ثم إلى الشرق الذي فتحه الإسلام بعد ذلك.

وجدير بالملاحظة أن القرن التاسع الميلادي كان هو القرن الذي أخذ فيه الإنتاج الفلسفي بين ظهراني المسلمين يرقى مدارج الازدهار الحقيقي، وكان هو أيضاً القرن الذي شهد نوعاً من الاتصال الثقافي بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي الأرثوذوكسي، والقرن الذي شهد ما عاد إلى الفلسفة في القسطنطينية من اهتمام. ولكن هذه النهضة البيزنطية الأولى لم تكن لها سمات انطلاق الفلسفة وتحليقها إلى الآفاق العالية في بغداد في نهاية القرن الثالث الهجري. فقد بقيت النهضة البيزنطية لصيقة بعملية استذكار ثقافي للتراث القديم ومعالجة جديدة للماضي، فلم تكن نهضةً منتجة ولم تكن خلاقة، على النحو الذي سيتاح لها في القرن

الحادي عشر. كان الصانع الرئيسي لهذه الحركة الاستذكارية هو فوتيوس، وكانت الصورة المجسمة التي اتخذتها تتمثل في موسوعة غافلة من اسم مصنفيها دونت بعد فوتيوس بقرن من الزمان هي موسوعة الـ«سودا» Souda، وهي لفظة تعني : الحصن الحصين.

فوتيوس (تقريباً ٨٢٠ – ٨٩١)

ليست هناك شخصية في التاريخ البيزنطي اشتد حولها الجدل أكثر من شخصية فوتيوس Photius, Photios. فهو صانع حركة التجديد البيزنطية بعد صراع اللاتصويرية الذي اتصلت حلقاته بين عامي ٧٣٠ وعام ٨٤٣، وهو الذي بعث كيريللوس Kyrillos (كيرلُّس) وأخاه ميثوديوس Methodios إلى راتسلاف أمير موراڤيا ليعظ السلاڤيين باللغة السلاڤونية، ولكنه هو أيضا الصانع الأساسي للقطيعة الأولى بين الكنيسة اليونانية والكنيسة اللاتينية .

وفوتيوس من الناحية الفلسفية فيلسوف موسوعي، يغطي كتاباه الرئيسيان وهما: «المكتبة» و«إجابات عن أسئلة أمفيلوخيوس» أو «أمفيلوخيا» مجالاً واسعاً ومنوعاً أشد التنوع. أما «المكتبة» فتضم تلخيصات لنحو ثلاثمائة كتاب ، منها الوثنية ومنها المسيحية، مع حكم موجز على محتواها. كان العنوان الأصلي لهذه الموسوعة هو «الألف كتاب»، ثم اتخذت عنوان «المكتبة». ونصوصها متباينة أشد التباين ، نجد فيها عرضاً لكتاب الدمشقي عن سيرة أستاذه، «سيرة إيزودور»، وكان إيزيدور واحداً من أواخر أساتذة المدرسة الأفلاطونية في أثينا، مثلما نجد عرضاً لكتاب الفيلسوف الأفلاطوني هيروقليس Hieroklês «العناية والقَدَر». ‹وهيروقليس من فلاسفة القرن الخامس تعرض للاضطهاد لتعلقه بالوثنية.› أما الإجابات عن أسئلة أمفيلوخيوس التي تزيد على ثلاثمائة وتسعة وعشرين سؤالاً فتعالج عدة موضوعات فلسفية منها نصوص تتناول المقولات (الأسئلة من ١٣٧ إلى ١٤٧) تذكرنا بأن فوتيوس درّس المنطق في جامعة القصر الماجناورة.

هذا الاتجاه الموسوعي الذي عرفته الثقافة البيزنطية على يد فوتيوس بلغ أوجَه في القاموس الموسوعي الذي صنفته أيد مجهولة في النصف الثاني من القرن العاشر بعنوان «سُودا» أي «الحصن الحصين». يأتلف هذا السفر من نحو ثلاثة آلاف مادة تتراوح بين التعريف البسيط للكلمات وبين العرض الموسع الذي يحيط بالسِّيَر والمدونات. وإذا لم تكن موسوعة «سُودا» تجعل من الفلسفة هدفها الأول، فإنها تضم بين دفتيها مقتطفات مهمة من المصنفات الأفلاطونية المحدثة، ففيها أربعمائة مجتث من كتاب «سيرة إيزيدور» ليوحنا الدمشقي، وفيها نصوص من كتاب مارينوس Marinus «حياة پروقلوس» وكتاب ديوجينيس

لائرتيوس Diogenês Laertios «سير الفلاسفة». ويلفت النظر أن كتّاب الموسوعة لم يتحروا الدقة في التحقيق إلا إلى حد محدود، فهم لم يطالعوا النصوص الأصلية لأرسطوطاليس وأفلاطون، بل نقلوا عن اسكندر الأفروديسي ويوحنا فيليپونوس.

ولم يبدأ النشاط الفلسفي في عالم الأرثوذوكسية البيزنطية بدايته الحقة إلا في القرن الحادي عشر، في عصر «الانشقاق الثاني» الذي تزعمه ميخائيل كيرولاوريوس (١٠٥٤) وكان السبب فيه نزاع على كنائس جنوب إيطاليا والكنائس اللاتينية في القسطنطينية. هذه البداية الجديدة التي استهدفت إحياء الفلسفة اليونانية يرجع الفضل الأول فيها إلى ميخائيل پسيللوس الأستاذ في المدرسة الأفلاطونية التي أنشأها يوحنا ماوروپوس.

القرنان الحادي عشر والثاني عشر

ميخائيل پسيللوس (١٠١٨ - ١٠٧٨)

نعرفه باسم ميخائيل پسيللوس Psellos، وكان اسمه أصلاً قنسطنطين، فلما ترهبن تسمى باسم ميخائيل. بدأ ميخائيل پسيللوس حياته الوظيفية مستشاراً للإمبراطور قنسطنطين التاسع مونوماكس «المجالد»، ثم كرس نفسه للفلسفة عندما شغل كرسي «قنصل الفلاسفة» في أكاديمية القنسطنطينية. تعرضَ للهجوم في عام ١٠٥٤ فاضطر إلى كتابة شهادة ممهورة بإمضائه يعلن فيها إيمانه بالمذهب الأرثوذوكسي. حتى إذا غضب الإمبراطور عليه دخل الدير وتسمى باسم ميخائيل الذي عرف به فيما بعد، ثم رضي عنه الإمبراطور، فإذا هو يشترك في اتهام البطريرك ميخائيل كيرولاوريوس بالهللينية وبالكلدانية، وهو الاتهام الذي ظاهره الإمبراطور اسحق كومنينوس، بل إنه تلقى التكليف بكتابة وثيقة الاتهام التي تقررعرضها على المجمع الكنسي. فلما مات البطريرك ميخائيل كيرولاوريوس ولم تعد هناك جدوى من القضية، صدرت الأوامر إلى پسيللوس بتأبينه، فألقى كلمة تأبين امتدحه فيها، وهكذا نراه يسلك مسلكاً متناقضاً يثير دهشتنا، ولكن علينا أن نذكر أن هذا المسلك الذي ينقلب به صاحبه من الضد إلى الضد كان مألوفاً في ذلك الزمان. ثم غضب عليه الإمبراطور مرة أخرى فاعتكف في دير إلى أن مات في عام ١٠٧٤.

ولقد شهد تاريخ الفلسفة عصراً نسب فيه بعض المؤرخين إلى پسيللوس أكثر ما يستحق، فقد اعتبره المؤرخ الپروسي كارل فون پرانتل Carl von Prantl أبا المنطق الاصطلاحي اللاتيني في القرن الثالث عشر، وهو رأيٌ دحضه شارل تورو Charles Thurot منذ عام ١٨٦٧. وحتى إذا استبعدنا ما ينكرونه عليه من فضل السبق في المنطق

الاصطلاحي فإن آثار پسيللوس تظل عظيم الأهمية، فهي تتسم بشغف بالغ بالأفلاطونية المحدثة يمتد ليحيط بتصورات الخلق والثيورجيا الوثنية، وهو الشغف الذي نلتقي به في پليثون Pléthon في الهزيع الأخير من الفكر البيزنطي، إننا بإزاء شغف بالأفلاطونية المحدثة يطبع بطابعه عملاً يرتبط بالتراث الهلليني ارتباطاً حقيقياً وإن شابه الحذر.

وفعل پسيللوس ما فعله من قبل يامبليخوس (تقريباً ٢٥٠ - ٣٢٥) وپروقلوس (٤١٢ - ٤٨٥) ، فقام بشرح النص الذي اعتبره الأفلاطونيون المحدثون في الفترة المتأخرة من العصر الأنتيكي ناطقاً بالوحي الفلسفي وهو النص المعروف باسم «النبوءات الكلدانية» أو «خالدايكا لوجيا» Khaldaikà lógia ،الذي ينسبه الرواة إلى يوليانوس الكلداني (أو إلى ابنه يوليانوس الساحر)، وهو نص يرجع إلى نهاية القرن الثاني قريب من مذاهب نومينيوس الأپامي، Nouménios يوحي بلاهوت ينتظمه نسق من الثالوثيات : الرب الواحد والمثلث - الأب ، الخالق، روح العالم (هيكاتيHekatê)؛ والثالوثيات التي يشكلها «اليونج iynges» (أي حَمَلة الرسائل، أو بعبارة أخرى: ما يناظر المُثل في الأفلاطونية المتوسطة)، و«الجامعون» (أو «الحافظون») و«التيليتارك» (أو «المرشدون») ؛ وأخيراً الروح والجسد والعقل intellec-tion. وقد ألف ثلاثة شروح على «النبوءات» متباينة الأهمية (الأول من نوع «التفسير الفقهي Exègèsis والثاني من نوع «العرض» Ekhthésis، وهو من شطرين أحدهما يتناول «معتقدات الآشوريين» والآخر على النمط نفسه تماماً ولكنه يعرض «معتقدات الكلدانيين» ، أما الثالث فهو من نوع «التخطيط» Hypotypôsis) ويحرص پسيللوس على بيان ما يتفق مع المسيحية، ويتخذ بذلك موقفاً خاصاً أصيلاً. لم تكن «النبوءات» قد لقيت اهتماماً يذكر لدى الآباء اللاتين: لا يستثنى منهم إلا أرنوبيوس Arnobius «بالفرنسية Arnobe de Sicca » الذي ولد حول عام ٢٥٣ وتوفي حول عام ٣٢٧. وهناك من الدلائل ما يرجح أن ماريوس ڤيكتورينوس وأغسطينوس قد عرفا «النبوءات»، فهذا هو ماريوس ڤيكتورينوس Marius Victorinus الذي ولد حول عام ٢٨٠ وتوفي حول عام ٣٦٣ قد نقل منها مقتطفات مسهبة، وهذا هو أغسطينوس - القديس أغسطين - قد مزجها في كتابه «مدينة الله» بالاستشهادات المستقاة من De regressu animae لفورفوريوس. أما المسيحيون اليونانيون (ولا أقول الآباء اليونانيين، لأن كلمة آباء في هذا السياق ستكون أشد مما ينبغي) فالشاهد الوحيد على الاهتمام بها هو سينيسيوس القرناني (نسبة إلى قورنا Cyréne بلد قديمة في شمال أفريقيا في ليبيا الحالية) الذي ولد حول ٣٧٠ وتوفي حول عام ٤١٤، وكان مطران مدينة بطوليمايس (حالياً في ليبيا) وكان فيلسوفاً انتقائياً تأثر بفورفوريوس. فإذا وجدنا فيلسوفاً بيزنطياً من أبناء القرن الحادي عشر أحدثت فيه «النبوءات» أثراً بيناً ، فليس هذا بالشيء العادي، وبخاصة إذا تحققنا من أنه لم يعرفها إلا من خلال پروقلوس. والحق أن شرح

پروقلوس على النبوءات قد فقد (ولم تصل إلينا منه إلا مقتطفات)، وهذا سبب يجعل من آثار پسيللوس وثيقة متميزة تشهد على الفكر الديني الأفلاطوني المحدث.

فنحن عن طريق پسيللوس وحده دون سواه نعرف السيناريو الذي صنع من نص «النبوءات» في أعين الأفلاطونيين المحدثين نصاً مُنَزَّلاً. فهو الذي كتب في بحثه المعنون «عن السلسلة الذهبية» تلك السطور الرائعة التي ربما استعارها من يامبليخوس أو پروقلوس والتي تحكي عن يوليانوس الأب كيف استجاب الرب الأول لدعائه فمنح ابنه يوليانوس الإبن روح ملاك عظيم، وكيف علم الأب بنفسه ابنه يوليانوس الإبن ليستخدمه وسيطاً، يستعين به ليسأل أفلاطون ويتلقى كلماته. يقول:

«في الوقت الذي أزمع فيه الأب إنجاب ابنه يوليانوس الساحر دعا رب الكون الجامع أن يمنح ابنه روحاً ملائكية عظمى تكون خالصة لوجوده، فاستجاب له. فلما وُلد الابن أوصله الأب بكل الأرباب وبروح أفلاطون الذي يقاسم أپولو وهرمس وجودهما، واستعان بالفن القدسي فرفعه إلى مستوى الإيپوپسيا، أي الرؤية جهرةً وجهاً لوجه، حتى يرى روح أفلاطون ويسأله عما يريد.»

وليس من شك في أنه يتحدث عن «النبوءات» بصفة عامة من حيث هو مسيحي، ولهذا فهو يسخر منها في خطبة «تأبين يوحنا إكسيفيلين» أو يصفها بأنها «نسيج معقد» في «عريضة اتهام ميخائيل كيرولاريوس أمام المجمع الكنسي»، وهذا هو السبب في التقييم الجائر الذي انتشر على نطاق واسع مقللاً من الأهمية الفلسفية لشرح پسيللوس على «النبوءات الكلدانية». وهو حكم خاطيء، لأننا نتبين، من ناحية، أن اختيار پسيللوس للاستشهادات التي يشرحها والترتيب الذي رتبها عليه عندما تناولها أمرين يبينان أنه كان يسعى إلى استخلاص منظومة تنتظمها. هذا من ناحية. ونلاحظ من ناحية ثانية أن شروحه حتى إذا كانت مقتضبة تتسم دائماً بالتدقيق والتوضيح. ونلاحظ أخيراً أن «شرحه» يقوم شاهداً من الشواهد القوية الموثوقة على طول بقاء النظرية الأفلاطونية المحدثة القائلة بواحدية النفس، هذه النظرية التي كاد النسيان أن يطويها، لو لم تكتشفها المدرسة الدومينيكانية الألمانية في القرن الرابع عشر.

وفي شرحه على الجذاذة رقم ١١٠ (Fr. 110) التي تشدد على ضرورة «ربط العمل بالكلمة المقدسة»، يبين پسيللوس أن المقصود بالكلمة المقدسة اللوغوس logos هو الحياة الذهنية، هو القدرة العالية للنفس التي تسميها النبوءة «زهرة العقل»، وتصفها بأنها تعجز عن ضمان الصعود نحو الرب وتَلَقّي ما هو رباني إلا إذا ساندها «العمل طبقاً للشعائر»، أو بعبارة أخرى «العلم التخاطري»، أي «العلم الذي يعلّم النفس بقوة المواد الموجودة في الدنيا»

وهي الأحجار والأعشاب، أو بقوة التجسدات. هذا المذهب الذي ذهب إليه الكلدانيون يقارنه پسيللوس بمذهب جريجوريوس النازيانسي، مبيناً في البداية أوجه التقارب بينهما، ثم مبيناً أوجه التعارض، حيث إن مذهب جريجوريوس النازيانسي يؤكد أن الإنسان يستطيع الصعود تجاه ما هو رباني بفضل اللوغوس وبفضل الرؤيا أو الثيوريا (أما اللوغوس فهو أكثر ما في الإنسان قدرة على الحدس الذهني tô noerotérô ، والأفضل منه الرؤيا أو الثيوريا théôria وهي الإلهام الذي يأتينا من أعلى)، كذلك يبين أوجه التعارض بين مذهب «النبوءات» ومذهب أفلاطون الذي يقوم على توسل الإنسان بـ «اللوغوس» و«النوس noûs» من أجل الإحاطة «بالجوهر الذي لم يولد». فإذا أنعمنا النظر في شرح پسيللوس على الجذاذة رقم ١ - ونصها: «هنا شيء بعينه يستعصي على التعقل، وينبغي إدراكه noein بزهرة العقل» - وجدنا پسيللوس يكشف عن وجهة نظره الحقيقية التي تنطبع بطابع الأفلاطونية المحدثة أكثر مما تنطبع بالطابع المسيحي أو الأفلاطوني. فهو يميز أولاً ثلاث مَلَكات تقابل ثلاثة أنواع من موضوعات المعرفة:

١) الموضوعات الحسية : تقابلها الحاسة

٢) الموضوعات الاستطرادية : يقابلها التأمل dianoia

٣) الموضوعات العقلية : يقابلها العقل أو النوس noûs.

وهو بعد ذلك يبرر مذهب الكلدانيين: لما لم يكن الرب مما يُحاط به بالعقل فإن العقل لا يدركه، وإنما الذي يحيط به هو زهرة العقل، وهذه الزهرة هي «مَلَكَة التوحد heniaia لدى النفس». ولما كانت خاصية الرب هي أنه واحد، لهذا فلا يمكن الإحاطة به بالعقل، وإنما تكون الإحاطة به بملكة التوحد، وبملكة التوحد وحدها. هذا الواحد الأول لا يمكن أن ندركه إلا بالواحد الذي فينا (أو بذلك الذي هو واحد فينا)، ولا يمكن إدراكه لا بالمعرفة ولا بالعقل.

بعبارة أخرى، «لوغوس النفس» الحقيقي هو واحد النفس في عرف پروقلوس. هذه الملكة التي تتيح لنا أن نبلغ التوحد أو الهينوسيس hénôsis مع الواحد لن يكتشفها العصر الوسيط في معرض سعيه واجتهاده إلا من خلال قراءة أعمال ديونيسيوس التي كانت تتحسس طريقها إلى الناس. أما پسيللوس فنحن على العكس من ذلك نجد لديه الموقف الأفلاطوني المحدث محدداً بوضوح منذ البداية. فهل كان بموقفه هذا من الأفلاطونية المحدثة مخلصاً لفكر پروقلوس؟ نحن نعرف أن پروقلوس في شرحه «للنبوءات» يفرق بين «زهرة العقل» و«زهرة النفس». يقول:

«ولهذا فربما لم تكن زهرة العقل هي نفسها زهرة نفسنا البشرية كلها : فزهرة العقل

هي أكثر شيء في حياتنا العقلية يتخذ شكل الواحد، أما زهرة النفس فهي واحد كل الملكات السيكولوجية التي تتخذ أشكالاً متعددة [...]، ولهذا فإن زهرة العقل وحدها هي التي توحدنا بأب الأشياء التي يمكن أن يحيط بها الفهم؛ لأن هذا الواحد قابل للفهم ومفهوم بواسطة الفهم الأبوي وبحسب الواحد الذي يكمن فيه؛ ولكن الواحد الذي تسعى كل ملكات النفس معاً إليه هو وحده ذلك الواحد الأول الذي يتسم بأنه هو الذي يقودنا إلى ما بعد الكائنات كلها، لأنه هو الذي يوحد كل ما فينا» (پروقلوس، المختارات، ٤ ,Proklou éklogai .(IV

هذا التفريق لا يبدو عليه أنه لا يتفق مع فكر پسيللوس، بل على العكس. وپروقلوس يذهب المذهب نفسه في شرحه على محاورة ألقيبيادس الأولى (انظر الطبعة الفرنسية ,Le Commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade de Platon, 110D5-E1 .(éd. Segonds, 293-295

وإعجاب پسيللوس بپروقلوس «الفيلسوف ذي الطبيعة الربانية الذي عمّق الفلسفة كلها» إعجاب لا مثيل له في القرن الحادي عشر اللاتيني (وإذا نحن استثنينا «مبادىء الفيزياء» الذي ترجمه مجهول في عام ١١٦٠، كان على الغرب أن ينتظر حتى عام ١٢٦٨ ليصل إليه جزء جوهري من آثار پروقلوس). هل كان إعجاب پسيللوس صادقاً؟ ليس هناك سبب يدعونا إلى الشك في ذلك، حتى إذا كنا نجد پسيللوس، وهو «قنصل الفلاسفة»، يكتب في بعض المواضع في «رسالته إلى إكسيليفين» عبارات تضفي النسبية على تعلقه بالأفلاطونية. ولنذكر أن پسيللوس كان مسيحياً يعيش في إمبراطورية مسيحية تتخذ من تمسكها بالأرثوذكسية أساساً متيناً بلغ من متانته أنه ظل باقياً حياً بعد سقوط القسطنطينية، وظل يضمن للعالم اليوناني المستقبل والهوية اللذين لم يعد في مقدور البنيات السياسية ضمانهما؛ فلا غرابة إذا كانت صفة الفيلسوف لديه تتوارى دائماً وراء صفة المسيحي. أياً كان الأمر فإن تداخل السياسة والدين في بيزنطة لم يدع له من خيار إلا أن يبحر بسفينته بين الأخطار والأضداد التي لا تخطئها العين. وهذا يعني أنه كان مضطراً إلى أن يحتج بأن الأفلاطونية لا تعني بالنسبة إليه إلا المدخل الطبيعي إلى حقائق الدين، وأن المنهج الأفلاطوني، المنهج الجدلي، ليس إلا مجرد أداة للدفاع عن العقيدة. كذلك كان مضطراً، عند كتابة عريضة الاتهام في عام ١٠٥٩ إلى أن يعيب على كيرولاريوس أنه كان الحامي الساذج للممارسات السحرية والاحتيالات الخيميائية، حتى يستطيع أن يبين على وجه أفضل تصوره الخاص للأفلاطونية والثيورجيا الكلدانية وما تتضمناه من أمور حلال بل من نفع يعود بالخير على المسيحية الأرثوذكسية. واجه پسيللوس، من حيث هو فيلسوف ومسيحي، نفس المشكلة التي واجهها الفلاسفة المسيحيون الآخرون في العصر الوسيط: فلم

يظاهر بوجود «حقيقة مزدوجة» (وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد) ولكنه حرص في «تعاليمه العمومية» على أن يذكّر القاريء - على النحو الذي سيتبعه ألبرتوس ماجنوس - بأنه يعرض المذاهب «الهيللينية» دون أن يضيف إليها تصديقه الشخصي بها. لن نغفل إذن عن مستتبعات الاحتراس والاحتياط التي هي جزء لا يتجزأ من وضعه المزدوج فيلسوفاً (ابتداء من عام ١٠٤٢) وراهباً (ابتداء من عام ١٠٥٤)، ولكن علينا أن نزن مصنفاته الفلسفية الخالصة على خير وجه وأن نقدر ثقلها حق قدره. والمصنفات الفلسفية لپسيللوس التي نشرت في عام ١٩٨٩ بعنوان «المصنفات الفلسفية الصغيرة» أو «الفيلوسوفيكا مينورا» Philosophica minora يضمها مجلدان، وتتناول المنطق وعلم الطبيعة والميتافيريقا والإلهيات الفلسفية. وأياً كان مستوى الالتزام الذي أخذ پسيللوس نفسه به في الفلسفة التي كان يعلّمها، فإن هذه المذكرات التي استخدمها في محاضراته والأجوبة التي رد بها على الأسئلة التي وجهها المجتمع إلى العلم تعتبر عمل أستاذ فلسفة حقيقي، ولم يكن هذا النمط من الأساتذة، نمط أستاذ الفلسفة الحقيقي، معروفاً في ذلك العصر في العالم اللاتيني، وكان نمطاً تتهدده الأخطار في بيزنطة. ولنذكر أن المجمع الكنسي الذي انعقد بين ١٠٧٦ و١٠٧٧ قبل وفاة پسيللوس بأقل من عام أدان أفكار الهيللينية الوثنية بصفة عامة، وبصفة خاصة تلك التي أوردها پروقلوس. وما مرت أعوام قلائل على هذه الإدانة حتى تعرض يوحنا الإيطالي، خليفة ميخاييل پسيللوس، للمضايقات .

يوحنا الإيطالي (قبل عام ١٠٥٥ تقريباً)

وإذا كان پسيللوس، بما شاب كتاباته من غموض، يمثل النمط المكتمل للأفلاطوني البيرنطي، فإن خليفته في منصب الهيپاتوس أو قنصل الفلاسفة يوحنا الإيطالي Italos يمثل المتشيع العنيد للأرسطوطاليسية المصطبغة بالصبغة الأفلاطونية المحدثة وأول فيلسوف كبير تتعرض كتاباته لأحكام الرقابة في بيزنطة. والحق أن أعماله لم تصل إلينا منها إلا طائفة من الرسائل ومذكرات مختلفة متباينة اعتمد عليها في محاضراته (ثلاث وتسعون مسألة يمكن أن نقارنها بالأعمال الفلسفية الصغيرة لپسيللوس، وفصول صغيرة مختلفة تدور حول المنطق). ولكننا نعرف خير المعرفة ما أحاط بممارسته للمنصب من ملابسات، ونعرف بصفة خاصة كيف بدأت قضيته وكيف انتهت. وليس من شك في أن يوحنا الإيطالي يختلف عن سلفه پسيللوس في أنه لعب لعبة الفلسفة كاملة. وكان باشتغاله بالمنطق والجدل في نفس الوضع الذي كان فيه نظيره اللاتيني پيير أبيلار Pierre Abélard (١٠٧٩ - ١١٤٢) والذي اتهم بالهرطقة لأسباب منها هذا السبب نفسه، وهو : تطبيق منطق أرسطو في مجال اللاهوت.

بدأت القضية في عام ١٠٧٦ عندما تعرض يوحنا الإيطالي للمساءلة في تحقيق قانوني كنسي، ولكن الإمبراطور ميخائيل السابع دوقاس پاراپيناكس Michel VII Doukas Parapin-akès بسط عليه جناح حمايته، فجاء عقاب الكنيسة مخففاً، حيث أدينت بعض عبارات وردت في محاضراته ولم يدن هو صراحة. ثم نشر يوحنا بياناً أعلن فيه تمسكه بالأرثوذكسية، فهدأت الحركة العدائية بضع سنين. فلما اعتلى العرش إمبراطور جديد هو ألكسيس كومنينوس (١٠٨١ - ١١١٨) توجه إليه أعداء يوحنا الإيطالي بطلب فتح باب التحقيق من جديد فاستجاب لهم، وتولى التحقيق أخو الإمبراطور السيباستوكراتور إيزاك، وجاء حكم السينودس الكنسي عنيفاً قاطعاً، فقد أدان تسع مقالات وصفها بأنها «مليئة بالكفر الوثني» - أو«الكفر الهيلليني» إذا تحرينا في الترجمة مزيداً من الدقة واستخدمنا المصطلح المألوف في ذلك الزمان tès hellénikès athéotètos gémonta ؛ ومُنع يوحنا من التدريس، عاماً كان هذا التدريس أو خاصاً، ونُفي إلى أحد الأديرة. وأكد المجمع الكنسي للأرثوذكسية الحكم مشدداً على إحدى عشرة تهمة مروق وجهها إليه وقضى بأنها تشوب مذاهبه التي ذهب إليها. كانت تهمة المروق الأولى التي وجهت إليه تنصب على سعيه إلى مناقشة أسرار التجسد وتوحد الطبيعتين في المسيح مناقشة جدلية منطقية، وهي تهمة مروق تذكرنا بتهمة المروق الرئيسية التي وجهها برنار الكليرڤوئي Bernard de Clairvaux إلى أبيلار. أما التهم الأخرى فهي أقل أرسطوطاليسية من هذه التهمة الأولى التي تذكر الجدل والمنطق صراحة. والحقيقة أننا نشهد هنا من وراء هذه الاتهامات موكب الأفلاطونية المحدثة بتمامها وكمالها، يتتابع بعناصره المختلفة ابتداء من نظرية المُثُل وانتهاءً إلى تناسخ الأرواح. واستدعي المحققون الشماس أوستراتوس تلميذ يوحنا الرئيسي للمثول أمامهم ، كما استدعوا التلاميذ الآخرين، وكان أوستراتوس في ذلك الوقت مجرد پروكسيموس في مدرسة القديس ثيودوروس الأسپوراكيوني الثانوية، فنفى عن نفسه التهمة، كما نفاها التلاميذ الآخرون عن أنفسهم، ووقع على رسالة شهد فيها على أستاذه بالهرطقة فيما ذهب إليه من آراء مارقة.

ولكن إدانة يوحنا الإيطالي لا تعني نهاية تعليم الفلسفة في بيزنطة. فقد استمر الاهتمام بأرسطوطاليس في مطلع القرن الثاني عشر، حيث اهتم ثيودوروس پرودروموس بمنطق أرسطو، واهتم بالأخلاق والفلسفة الأرسطوطاليسية بعمومها اثنان هما أوستراتوس النيقائي وميخائيل الإفسوسي، كما شهدت هذه الفترة تكوين «الحلقة الأرسطوطاليسية» برعاية الأميرة آنّه كومنينوس. أما الأفلاطونية فقد تلقت ضربات قاصمة، ولنذكر أن بيان بيزنطه الكبير المناهض لآراء پروقلوس يرجع إلى هذا العصر، ونعني به «تفسير عناصر اللاهوت للفيلسوف الأفلاطوني پروقلوس» من تأليف نيقولا الميثوني المتوفى حول عام ١١٦٥، وهو إلى الدحض أقرب منه إلى التفسير.

أوستراتوس النيقائي (ولد حول عام ١٠٥٠ وتوفي حول عام ١١٢٠)

كان أول عمل قام به أوستراتوس عملاً «سياسياً»، وهو السعي إلى نيل حظوة الإمبراطور أليكسيس كومنينوس بالوقوف إلى جانبه في قضيته مع المطران ليون الخلقدوني، وكان المطران ليون الخلقدوني قد اتهم الإمبراطور بأنه خرج على أصول الأرثوذكسية وذهب مذهب اللاتصويرية أو محطمي الصور عندما أمر بصهر الأواني الكنسية لكي يسك من معدنها نقوداً ينفقها على الحرب. وقدّر الإمبراطور مساندة أوستراتوس له بما نشره في «الحوار» وما بسطه في كتابه الذي ألفه وتناول فيه موضوع المصورات، ودحض ليون الخلقدوني، وكافأه بأن رفعه من درجة الشماس في سپوراكيون إلى درجة مطران نيقية. وأصبح أوستراتوس عالم اللاهوت الرسمي للبلاط الإمبراطوري، وبهذه الصفة دافع في عام ١١١١ عن وجهة النظر البيزنطية في مواجهة پيترو جروسولانو مطران ميلانو الذي مثل البابا پاسكاليس الثاني (١٠٩٩ - ١١١٨) في واحدة من المحاولات المختلفة الفاشلة التي جرت بهدف تحقيق مصالحة بين كنائس الشرق والغرب، بعد الانشقاق الذي شهده عام ١٠٥٤. وفي عام ١١١٤ رافق الإمبراطور أليكسيس إلى مقره الصيفي في فيليپوپولي ليسانده في مواجهة «الأرمن والمانويين ‹أتباع ماني أو مانيخيوس› والبوجوميليين ‹بلغار هراطقة ظهروا في القرن العاشر وانتسبوا إلى بوجوميل›. وكتب أوستراتوس لهذا الغرض مقالاً ضد تيجران Tigrane الأرمني حول مسألة طبيعتي المسيح، وكتب تخطيطاً لمقالتين أخريين في هذا الموضوع.

وسرق أعداء أوستراتوس «كتاباته» واستخدموها ضده ولم تعفه حماية الإمبراطور من المثول أمام السنودس. وانعقدت جلسة أولى في ١٧ أبريل من عام ١١١٧ برئاسة الإمبراطور ألكسيس وبطريرك القسطنطينية معاً، وبرأت ساحته مكتفية بإلزامه بتقديم بيان تراجع مكتوب، ولكن نيقيتاس صيدوس لاحقه بخطاب في ٢٧ أبريل من عام ١١١٧، فأدان السنودسُ نفسُه مذهبَه في طبيعة المسيح ولم يقبل استعطافاً أو التماساً بعفو. ونلاحظ أن من بين الآراء المارقة الأربعة والعشرين التي استخرجوها من كتاباته المناهضة للأرمن يتبع الرأيان الأخيران بوضوح خط يوحنا الإيطالي. ولقد عاب نيقيتاس على أوستراتوس صراحة أنه لم يحترم نص الرسالة التي وقعها في عام ١٠٨٢ لنبذ الهرطقة، فالعبارة الثالثة والعشرون تؤكد مذهبه في ضرورة الاعتماد على «لوغوس الفن ‹الحر›- أي المنطق - وعلى الجدل épi-cheirèsis القائم على العلم» حتى نقول الحقيقة في شأن التجسد. أما العبارة الرابعة والعشرون التي استند إليها اتهامه بالهرطقة فهي قوله إن «المسيح في كل أقواله القدسية والربانية يفكر طبقاً لمعايير القياس الأرسطوطاليسي syllogizetai aristotelikôs ».

وحكم على أوستراتوس بالوقف مدى الحياة بتهمة الأرسطوطاليسية اللاهوتية (ولنذكر أن عنوان رسالته المناهضة للأرمن كان وحده يعطي انطباعاً بأنه منشور أو منفستو، وهذا العنوان هو : «دحض أولئك الذين ينسبون طبيعة واحدة إلى المسيح متوسلين بحجج منطقية وفزيائية ولاهوتية») ، وترك أوستراتوس ثلاثة شروح على أرسطوطاليس، أحدها على الكتاب الثاني من "التحليلات الثانية"، والثاني على الكتاب الأول من "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، والثالث على الكتاب السادس من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أيضاً. وهذان الشرحان الأخيران هما اللذان ترجمهما في عام ١٢٤٨ روبرت جروستيست إلى اللاتينية فقامت عليهما شهرة أوستراتوس في العالم اللاتيني، حيث اعتبر أوستراتوس النيقائي منذ عام ١٢٥٠ «الشارح» المعتمد لأخلاق أرسطوطاليس.

كان أوستراتوس مؤلفاً انتقائياً، استمد أرسطوطاليسيته من سيمبليقيوس وديونيسيوس أكثر مما استمدها من الأستاجيري أي من أرسطوطاليس نفسه، وأسهم في تثبيت عدة مذاهب هامة يخطيء المؤلفون عادة فيتصورون أنها جاءت من مصادر عربية خالصة. فهو في «علم النفس» قد صاغ مفهوم «العقل الممتَلَك» intellect possédé وهو المقابل اليوناني «للعقل المكتسب» intellect acquis في المصنفات الفارابية الإبنرشدية ، ذلك المفهوم الذي يحكم المذهب الفلسفي القائل باتصال conjonction الإنسان بالعقل المنفصل Intellect séparé. وفي الإطار نفسه عرض أوستراتوس - مثل ميخائيل الإفسوسي - مذهباً خاصاً بالسعادة العقلية (نجده في الأرسطوطاليسية المشائية العربية) حيث تتحقق الماهية المفكرة للإنسان تحققاً تعلو فيه «الحكمة النظرية» التي مجدها أرسطوطاليس في الأخلاق النيقوماخية فتبلغ ذروتها. أما في مجال الميتافيزيقا فقد رتب على نحو منظومي مذهب «الاحتواء المسبق la précontenance »- وهو مفهوم أُثيرَ إلى ديونيسيوس أيضاً في كتابه «الكلمات الربانية Noms divins» - وصاغ لاهوتاً للخير الأسمى على أساس أنه «المبدأ الوحيد لكل الكائنات» «يمتلكه كل كائن امتلاكاً فوقياً» (استخدم روبرت جروستيست في ترجمتها كلمة superhabens) «مسبقاً» praehabens «محتوياً كل شيء احتواء مسبقاً» «في ذاته على نحو فوق إدراك العقل superintelligibiliter وفوق الجوهرsupersubstantialiter». ونذكر أخيراً وبصفة خاصة أنه يمثل نقطة اتصال هامة في تاريخ نظرية «الأحوال الثلاث» الاسكولائية التي يكون عليها الكلي (وهذه الأحوال الثلاث هي حالة قبل الشيء <قبل الواقع> ante rem وحالة في الشيء <في الواقع> in re وحالة بعد الشيء <بعد الواقع> post rem ، أما الحالة الأولى ante rem فحالة المثل الأفلاطوني أو النمط الإلهي السابق على المفرد والحالة الثانية in re هي حالة الشكل الكلي الذي يتفرد في المفرد أو هو الكلي في رأي أرسطوطاليس ، والحالة الثالثة post rem هي حالة المفهوم العمومي المجرد الذي يستخلصه العقل من المحسوس): وهو الذي يشهد على ما قام به الأفلاطونيون

المتأخرون من التسوية بين نظرية الكليات ونظرية الجموع de universali et toto ويشهد على الدور الذي لعبه التمييز بين ثلاثة أنواع من «الجموع» في تعريف الكليات، وهو الدور الذي نهض به الشراح الأفلاطونيون عند شرحهم أرسطوطاليس، عندما ميزوا الكلي خارج الجزئيات ـ ex partibus والكلي داخل الجزئيات in partibus والبسيط الذي يدركه العقل منطقياً. وتناول ابن رشد نظرية الأحوال الثلاث للعام بالتوضيح ثم تناولها ألبرتوس ماجنوس بالصياغة المنظومية.

ميخائيل الإفسوسي (حول عام ١١١٠)

أما الأرسطوطاليسي البيزنطي الثاني الذي ترجم روبرت جروستيست (ولد حول عام ١١٧٠ وتوفي حول عام ١٢٥٣) طرفاً من مصنفاته فهو ميخائيل الإفسوسي-Michael Ephesios بالفرنسية Michel d'Éphèse مؤلف غزير الإنتاج، تركز إنتاجه كله تقريباً على شرح أرسطوطاليس. من بين النصوص التي وصلت إلينا من مصنفاته مقتطفات من شرحه على «الميتافيزيقا» وطائفة من شروحه على «الحيوان» وكتابات عرفت بعنوان «المقالات القصار في التاريخ الطبيعي» وشرح على «تفنيد أغاليط السفسطائية» نجده منسوباً إلى الإسكندر الأفروديسي في طبعة عام ١٥٢٠، ونجده تحت عنوان Pseudo-Alexandre «الإسكندر المنتحل» في الطبعة المحققة التي نشرها ڤاليس Wallies في عام ١٨٩٨. أما شروحه على «الأخلاق» فلم يبق منها إلا شرح الكتاب الخامس، وشرح الكتاب التاسع وشرح الكتاب العاشر. ووصلت إلينا جذاذات من شرح على «السياسة» على شكل تعاليم، وعلى الرغم من أهمية هذه الأعمال فقد تردد المؤرخون طويلاً أمام وضعها في موضعها الصحيح في إطار الزمن الذي شهد نشاط صاحبها، وتحديد شخصيته. والرأي الغالب اليوم هو أن مؤلف هذه الشروح رجل من النصف الأول من القرن الثاني عشر، وأنه صنفها في عصر الإمبراطور يوحنا كومنينوس الثاني (١١١٨ - ١١٤٣) بتعضيد أو بإيعاز من الأميرة آنّه.

وكان ل. أللاتسيوس L. Allatius في القرن السابع عشر قد ذهب إلى أن ميخائيل الإفسوسي هو الإمبراطور ميخائيل دوقاس پاراپانيكيس Michel Doukas VII Parapanikès السابع الذي تربع على العرش من ١٠٧١ - ١٠٧٨ ثم نزل عنه وأصبح مطران إفسوس. أما ر. أ. جوتييه R. A. Gautier فذهب إلى أن ميخائيل هذا كان أستاذاً في القسطنطينية في النصف الأول من القرن الحادي عشر وأن غالبية شروحه قد كتبت قبل عام ١٠٤٠: «وأنه أبعد ما يكون عن أن يتتلمذ على ميخائيل پسيللوس أو عن أن يدرس في الأكاديمية التي أنشأها قنسطنطين التاسع مونوماكيس ‹المجالد›، بل كان واحداً من الأساتذة الخصوصيين

الذين مهدوا السبيل لتلك النهضة التي سيرفع پسيللوس شأنها » ثم جاء ر. براونينج R. Browning (وتبعه س. إيبيسين S. Ebbesen) واعتمد على خطبة التأبين التي ألقاها جرجس تورنيكيس Georges Tornikès، أسقف إفسوس بمناسبة وفاة الأميرة آنّه كومنينوس Anne Comnène، فكان أول من رجح أن ميخائيل كان واحداً من العلماء الذين جمعتهم حولها بعد أن دخلت الدير في عام ١١١٨، وأنها قد ضمته إلى معيتها من العلماء في تاريخ غير معروف ولكنه كان على الأرجح سابقاً على عام ١١٣٨/١١٣٩، ويرى أن الأميرة كلفته بكتابة شروحٍ على أرسطوطاليس. وقبل هـ. پ. ف. ميركن H. P. Mercken رأي بروانينج ولكنه ترك سؤالاً بل إجابة وهو هل كتب ميخائيل الشروح بصفته أستاذاً في الأكاديمية التي أسسها قنسطنطين التاسع أم بصفته مجرد أستاذ خصوصي، ولا يجد سبباً يبرر إرجاع بدايات نشاط ميخائيل في التصنيف إلى ما بعد دخول آنّه كومنينوس الدير.

ولنا الحق في أن نطرح سؤالاً عن «النهضة الأرسطوطاليسية» ومداها في القرن الثاني عشر، وعلينا أن نسعى إلى الإجابة عن السؤال. نلاحظ بادئ ذي بدء أن أوستراتوس النيقائي كان في فلسفته أفلاطونياً محدثاً ما في ذلك شك، أما أرسطوطاليسيته فانحصرت في قيامه بشرح أرسطو. ثم إن «الحلقة الأرسطوطاليسية» التي كونتها آنّه كومنينوس لم تضم على الأرجح من الأعضاء إلا اثنين هما أوستراتوس وميخائيل ولم تتسع قط لغيرهما. ولا يزيد عدد المؤلفين الذين تناولوا بين عام ٨٠٠ وعام ١٤٥٣ «أورجانون» أرسطو بالشرح أو التفسير أو الاختصار على العشرة هم بترتيب الأبجدية الفرنسية:

أوستراتوس النيقائي Eustrate de Nicée،

جرجس پاخيميريس Georges Pachymérès،

جرجس اسكولاريوس Georges Scholarios،

يوحنا خورتاسمينوس Jean Chortasmenus،

يوحنا الإيطالي Jean Italos،

يوحنا پيدياسيموس Jean Pediasimus،

ليون ماجينتينوس Léon Magentinus،

ميخائيل الإفسوسي Michel d'Éphèse،

ميخائيل پسيللوس Michel Psellos،

فوتيوس Phôtios،

سوفونياس Sophonias،

تيودور برودروم Théodore Prodrome،

تزيتزيس Tzétzès.

اسحق كومنينوس السيباستوكراتور (حول عام ١١٤٠)

شخصية اسحق كومنينوس السيباستوكراتور شخصية يحوطها الكثير من الغموض. ما نصل إليه حتى نجد أنفسنا قد انصرفنا عن الأرسطوطاليسية الحقيقية أو المعتمدة ودخلنا إلى عالم الأفلاطونية الأكثر ألفة إلى البيزنطيين. ولكننا لا ننصرف عن أسرة كومنينوس الإمبراطورية . وتأتلف أعمال اسحق من صياغة محوّرة للرسائل الأولى لپروقلوس عن العناية الإلهية - وهي الرسائل التي لم تصل إلينا في أصلها بل وصلتنا في ترجمة ڤيلهلم فون موربيكه Guillaume de Moerbeke اللاتينية (التي أتمها في كورنثوس في عام ١٢٨٠) بالعناوين التالية :

المسائل العشر Decem dubitationes ،

العناية الالهية والقَدَر De providentia et fato

بقاء الشر De subsistentia malorun .

وتعتبر مصنفات اسحق كومنينوس هي المنصفات اليونانية الوحيدة الموازية لنصوص پروقلوس الأصلية الضائعة (إذا استثنينا المقتطفات الأربع القصار التي ضمها كتاب مختارات اختارها مؤلّف بيزنطي من القرن الرابع عشر، اكتشفها ستيل C. Steel في عام ١٩٨٢)، وهي في جوهرها تحوير مسيحي أو قل تنصير لفكر پروقلوس، تنصير قائم على عملية ماكياج حاذقة استخدمها من قبل في مجال آخر مؤلف إسلامي مجهول الاسم في صياغة «كتاب العلل» في بغداد في القرن التاسع: فمحا كل سمات الوثنية (بأن رفع كلمة «الآلهة theoi» الجمع ووضع بدلاً منها «الله» ، وكتب «ملائكة» بدلاً من «جن daimon » ، ورفع أسماء الآلهة الوثنية مثل أپوللو، ووضع بدلاً منها ما تمثله من أشياء مثل : الشمس الخ) - ودبّج نص پروقلوس المحوّر باستشهادات استقاها من ديونيسيوس المنتحل (وهي استشهادات مأخوذة أصلاً عن پروقلوس، أخذها عنه صاحب المدونات الأريوپاجوسية Corpus aréopagi-

tique وحورها). وإذا كانت أعمال إسحق تفتقر إلى الأصالة فإن المهمة التي نهضت بها عظيمة، وتتلخص هذه المهمة على وجه التحديد في مواءمة الفكر الهيلليني مع الظروف العدائية العابرة التي واجهته بها الكنيسة الأرثوذكسية في السنوات التي شهدت إدانة يوحنا الإيطالي ومن بعده إدانة أوستراتوس النيقائي. بقي أن نسعى إلى كشف الغطاء عن شخصية المؤلف فنعرف من هو.

المعروف أن ثلاثة من أمراء بيت كومنينوس الإمبراطوري ممن تسموا باسم اسحق وصلوا إلى رتبة سيباستوكراتور sébastokrator – الرتبة التي تلي رتبة أوتوكراتور autokrator وهي رتبة الإمبراطور وحده. هؤلاء الثلاثة هم :

١) اسحق، الابن الأكبر لألكسيس الأول

٢) ابن الثالث لألكسيس، أخو يوحنا الثاني (١١١٨ – ١١٤٣)

٣) الابن الثالث ليوحنا الثالث وأخو إيمانويل الأول (١١٤٣ – ١١٨٠).

كان إسحق الثالث شخصاً متهوراً فظاً لا يمكن أن نظنه جادين هو المؤلف المقصود، ولهذا فإن الترجيح ينحصر بين الاثنين الآخرين.

أما أولهما – اسحق الابن الأكبر لألكسيس الأول – فالمؤرخون يذهبون عادة إلى أنه مؤلف الصياغة المعدلة «للرسائل الثلاث Trois opuscules». ولكن هل له من السمات ما يجعلنا نرجحه؟ حقيقة أن آنّة كومنينوس، ابنة أخيه، امتدحت في «أنشودة ألكسيس» أو «الأليكسيادة» ثقافته الواسعة، ووصفته بلفظة فيلولوجوتاتوس philologôtatos أي «المشتغل ببحوث الكلمات». ولكنه هو الرجل الذي قاد عمليات الاضطهاد التي تعرض لها يوحنا الإيطالي في عام ١٠٨٢، ولهذا يصعب علينا أن نقبل بأنه يمكن أن يكون قد عمل في السر على نشر فكر فلسفي – حتى لو كان هو فكر پروقلوس – فكر فلسفي لا يتوافق – حتى بعد تناوله بالتحوير والتحريف – مع المسيحية الأرثوذكسية. أما اسحق الثاني الذي كان «پورفيروجينيت وسيباستوكراتور» فهو المرشح الأكثر ترجيحاً: فقد كان دائم التآمر – لم يكف عن حياكة المؤامرات ضد أخيه يوحنا – وهو الوحيد بين الثلاثة الذي خلف أعمالاً أدبية ونعم بشهرة الفيلسوف، وهناك نص شعري من نصوص المناسبات كتبه تيودور پودروم Théo-dore Podrome الذي ترقى إلى رتبة شاعر البلاط، وصل فيه إلى حد اعتبار «فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو وأنتيستينيس Antisthenês وأقليدس Eukeidês وكليانثيس Kleanthês» آباء الروحانيين. فإذا صح هذا الترجيح وكان المقصود هو اسحق الثاني فمعنى هذا أن كتاب پروقلوس قد تناولته يد الشرح والمواءمة في منتصف القرن الثاني عشر بعد خمسين سنة من إدانة يوحنا الإيطالي. أما إذا رجحنا الاحتمال الأول فمعنى ذلك أن هذه المواءمة حدثت في

السنوات التي شهدت رد الفعل المناهض للفلسفة في أواخر القرن الحادي عشر.

العلاقات مع الغرب.

القرنان الثانِي عشر والثالث عشر.

لم يشهد عصر آل كومنينوسKomnênos «الأباطرة: اسحق الأول ١٠٥٧ - ١٠٥٩ ؛ وألكسيس الأول، يوحنا الثاني، إيمانويل الأول، ألكسيس الثاني، أندرونيكوس الأول ١٠٨١ - ١١٨٥» ازدهار الفلسفة البيزنطية فحسب، بل شهد أيضاً تدعيم علاقات التبادل مع الغرب. من علامات هذا التبادل نذكر وجود عدد من اللاهوتيين والفلاسفة اللاتين النشيطين في القسطنطينية ، وبخاصة في عصر إيمانويل الأول (١١٤٣ - ١١٨٠). والمثلان الرئيسيان اللذان نستشهد بهما على هذه الظاهرة هما ليون التوسكانيLeo Tuscus ‹يكتبونه بالفرنسية Léon le Toscan› وهوجو الإيثيري Hugo Aetherianus ‹بالفرنسية Hugues Éthérien›.

وإذا كنا نحتاج إلى شيء من الحيلة أو التحايل لنضم يوحنا الإيطالي إلى اللاتين (نظراً لأنه من مواليد الجنوب الإيطالي) ، وإذا كانت إقامة يواقيم الفيوري Joachim de Fi-ore ‹ولد في في قرية تشيليكو Celico قرب كوزنتسا Cosenza، ودخل دير فيوري في كالابريا وإليه ينسب›في القسطنطينية قد قصرت قصراً مفرطاً (في عام ١١٥٨) لا يمكن اعتبارها إقامة بل مرحلة (مرحلة كانت جوهرية) في تاريخ حياته وفكره، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الإيطاليين الآخرين اللذين كانا من أبناء الجالية الصغيرة التي قدمت من بيزا واستقرت على ضفة البسفور، وأعني بهما الراهبين: ليون التوسكاني وهوجو الإيثيري. عمل ليون مترجماً للإمبراطور وعمل هوجو مستشاراً له في شئون اللاهوت، وأدى هذان الرجلان القادمان من بيزا دوراً لا يستهان به في الناحية اللاهوتية من صياغة السياسة «المُحبة للاتين» التي انتهجها الإمبراطور إيمانويل كومنينوس. وهما اللذان قامت على أكتافهما العلاقة المدهشة التي اتصلت أسبابها بين الأوساط الفكرية البيزنطية والألمان من تلاميذ جيلبير البواتيني Gilbert de Poitiers ، وجيلبير هذا هو صاحب الآراء التثليثية التي هاجمها مجمع ريمس Reims في عام ١١٤٨ بإيعاز من برنار الكليرفوني Bernard de Clairvaux. كان جلبير وتلاميذه متفتحين على الأفكار اللاهوتية الشرقية أشد التفتح ، وكانوا يولون كتابات أثاناسيوس Athanase وجريجوريوس النازيانزي Grégoire de Nazianze وسوفرونياس الأورشليمي Sophronias de Jérusalem وثيودوريتوس القورشي Théodoret de Cyr الثقة أعظم الثقة. ولنذكر في هذا المقام أن أديمار السانروفي Adhémar de Saint-Ruf الثقة جيلبير بأسفار خلال إسبانيا وجنوب إيطاليا دامت أكثر من ثلاثين سنة ليجمع شواهد من قام بعد إدانة

آثار آباء الكنيسة اليونانية تسير في الاتجاه الذي سارت فيه آراء أستاذه. كان هوجو الإيثيري Hugo Aetherianus قد درس على چيلبير في باريس قبل أن يذهب إلى القسطنطينية ليقيم فيها، ومن الطبيعي أن يحتفظ بعلاقته ببيئته القديمة. وهذا ما يفسر أن هوجو الهناوي Hugo von Honau، عضو الخاصة الإمبراطورية ومبعوث الإمبراطور الألماني فريدريش الأول بارباروسه دخل - بإيعاز من أحد اليواتيئيين هو بطرس الڤييناوي Pierre de Vienne - في علاقة مراسلة أولاً ثم علاقة مباشرة بعد ذلك مع هوجو الإيثيري عندما اضطلع بالمهمتين في بيزنطة لحساب إمبراطور ألمانيا. وقد نجم عن علاقات التبادل هذه مجموعة من المؤلفات في لاهوت التثليث عُرض فيها لأول مرة رأي الآباء اليونانيين موازياً في حجيته لرأي الآباء اللاتين: فقد رد هوجو الإيثيري على ثلاث رسائل وجهها إليه هوجو الهناوي بما يشبه سلسلة الآباء اليونانيين، واستقى هوجو الإيثيري كتابيه الرئيسين: Liber de diversitate naturae et personae = «كتاب تباين الطبيعة والشخص» و De homoysion et homoeysion من كتاب De differentia naturae et personae = «اختلاف الطبيعة والشخص».

ويعتبر كتاب هوجو الإيثيري De sancto et immortali Deo = «قدسية الرب وخلوده» الذي نشر في القسطنطينية في عام ١١٧٧ ذروة الإنتاج اللاهوتي اللاتيني في بيزنطة: وهو نص مفعم بحجج مستمدة من آثار باسيليوس القيصراني Basile de Césarée أسقف قيصرية Césarée وإيپيفانيوس Épiphane وكيرولوس السكندري Cyrille d'Alexandrie ويوحنا خريسوستوموس فم الذهب Jean Chrysostome ، علاوة على المصادرالبيزنطية الخالصة التي تناولها اللاتين لأول مرة على نطاق واسع.

وفي السنوات ١١٥٠- ١١٦٠ زادت سرعة دخول النصوص اليونانية إلى الغرب، وهو نفس العصر الذي شهد الترجمات الفلسفية الكبيرة من العربية إلى اللاتينية في طليطلة. وكان المحرك الأكبر لحركة النقل هذه رجلاً من پيزا أيضاً هو بورجونديو Burgundio (حول ١١١٠ - ١١٩٣) ‹Burgungio Johannes Pisano› كان قد أقام حيناً في القسطنطينية على مقربة من نفر من الإيطاليين المشتغلين باليونانيات (من أمثال چاكومو الڤينيسي Jacques de Venise أول مترجم نقل أرسطو في العصر الوسيط، وموسى البرجامي Moïse de Bergame ‹من برجامو Bergamo›)، نقل بورجونديو - بين ١١٤٨ و ١١٥٠ - كتاب «المذهب الأرثوذكسي De fida orthodoxa» من تأليف يوحنا الدمشقي (وهو الكتاب الذي كان تشيربانوس Cerbanus الڤينيسي قد نشر في المجر في السنوات ١١٣٤ - ١١٣٨ مقتطفات منه). وهو أيضاً الذي أعاد ترجمة كتاب «De natura hominis = الطبيعة البشرية» من تأليف نيميسيوس الحُمصي Némésios d'Émèse (ح ٤٠٠) وكان هذا الكتاب قد ترجم في

القرن السابق ، نقله ألفانو الساليرني Alfano de Salerne (١٠٥٨ - ١٠٨٥) وأخرجه للناس منسوباً إلى جريجوريوس النيسوي Grégoire de Nysse <نيسا Nyssa مدينة قديمة في أسيا الصغرى قرب إفسوس> . ونذكر في القرن الثالث عشر مصدراً هاماً آخر لتبادل آثار آباء الكنيسة وهو دير پيرا Péra الدومينيكاني الذي أقيم على القرن الذهبي، الخليج الذي بنيت تجاهه بيزنطة ثم القسطنطينية ثم استانبول، تقريباً في نفس الوقت الذي تأسس فيه «إقليم إغريقيا» la Province de Grèce (في عام ١٢٢٨). ويقولون إن جيوم برنار Guillaume Bernard مؤسس الدير هو أول من ترجم أعمال توماس الأكويني إلى اليونانية.

ونحن نلاحظ ظاهرةَ تَزَامن جمعت بين حدثين - دون أن تقوم بينهما بالضرورة علاقة سببية - وهي ظاهرة بدأت في مطلع القرن الثاني عشر ؛ كانت هناك من ناحية محاولة إيمانويل الأول غزو جنوب إيطاليا بين عام ١١٥٥ (نزول القوات في أنكونا واحتلال الأراضي المحصورة بين السهول - المارش marches وخليج تارينته Tarente) وعام ١١٥٨ (التخلي عن كل سياسة إيطالية بعد هزائم سنة ١١٥٦ حيال ملك صقلية النورمندي ڤيلهلم الأول) وكان هناك من ناحية ثانية نشاط متجدد واكب هذه المحاولة وهو نشاط فكري في الأديرة الباسيلية basilienS الناطقة بالهللينية في جنوب إيطاليا: وبصفة خاصة أوترانتو Otranto (بالفرنسية Otrante) وريجو الكالابري Reggio di Calabria (بالفرنسية Reggio de Calabre) وسان سالڤاتور San Salvatore وجالاتينا Galatina. ولقد بيّن البحث الحديث (الذي قام به C. -G. Conticello) أن توماس الأكويني اغترف من هذا المعين الهائل طائفة المخطوطات اليونانية التي كلف المترجمين بترجمتها وصنع منها سلسلة «كاتينا أوريا» Catena Aurea. وما زال هناك مؤلفون من الناطقين بالهيللينية علينا أن نكتشفهم، نذكر منهم فيلاجاثوس كيراميوس Philagathos Kerameus (توفي بعد عام ١١٥٤) ونيقولاس-نيل دوكساپراتيس Nicolas-Nil Doxrapratès (حول عام ١١٥٠) ونيقولاس نيكتير الأوترانتي Nicolas-Nectaire d'Otrante (من ١١٥٠/ ١١٦٠ إلى ١٢٣٠ تقريباً).

القرن الثالث عشر

بعد تقسيم الدولة الرومانية الذي عرف باسم Partitio Romaniae (مارس ١٢٠٤) واستيلاء الصليبيين على القسطنطينية (١٢- ١٣ أبريل ١٢٠٤) اقتسم اللاتين فيما بينهم ما بقي من ممتلكات الإمبراطورية: فاتخذ إمبراطور لاتيني لنفسه في بيزنطة مقراً، وهو

بودوان الأول (من فلاندريا) يساعده دوج ڤينيسيا هنريكو داندولو Enrico Dandolo الذي أعلن نفسه «سيداً على ربع ونصف» الإمبراطورية التي قضت نحبها؛ واستولى الماركيز بونيفاس دي مونفيرا Boniface de Montferrat الذي قاد الحملة الصليبية الرابعة على سالونيك وأرسى هناك لنفسه قواعد مملكة سالونيك le royaume de Thessalonique؛ واستولى ڤيللاردوان Villehardouin على منطقة الپيلوپونيز Péloponèse <التي تعرف أيضاً باسم المورة> وحولها إلى إمارة أكائي la principauté d'Achaîe أو المورة Morée. أما اليونانيون فقد تركزت سلطتهم السياسية الشرعية حول ثيودوريس الأول لاسكاريس (١٢٠٤/١٢٠٨ - ١٢٢٢) في الإمبراطورية التي سميت إمبراطورية «نيقية». وفي عصر خلفه الإمبراطور يوحنا الثالث دوقاس ڤاتاتزيس (١٢٢٢- ١٢٥٤)، وعلى وجه التحديد في عام ١٢٤٢، وُلد أكبر فيلسوف بيزنطي عرفه القرن الثالث عشر وهو جيورجيس <جرجس> پاخيميريس Georges Pachymérès ؛ ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن ابن الإمبراطور يوحنا الثالث نفسه - واسمه ثيودوريس دوقاس لاسكاريس (الذي اعتلى العرش باسم ثيودوريس الثاني وحكم من ١٢٤٥ إلى ١٢٥٨) - خلّف كتابين هامين في الفلسفة هما: «عن وحدة الطبيعة» Sur l'unité de la nature و«تفسير الكون» Interprétation de l'univers) وكتاباً في اللاهوت هو: «اللاهوت المسيحي» Théologie chrétienne.

وأقرب الظن أن ثيودوريس الثاني هذا ألف الكتابين الفلسفيين قبل أن يعتلي العرش، وهما كتابان يمثلان قمة من قمم المعرفة الأفلاطونية. وهو قد تأثر تأثراً كبيراً بالمحاورة الطيماوسية لأفلاطون ومن هنا نراه قد برع بصفة خاصة في التخريجات الرياضية الرمزية المميزة للفرع الفيثاغورثي من الأفلاطونية.

بعد موت ثيودوريس الثاني تولى ميخائيل الثامن پاليولوجوس العرش (١٢٦١- ١٢٨٢) فجاهد من أجل إعادة السلطة الشرعية إلى المناطق التي استولى عليها غرماؤه وتمكن في عام ١٢٥٩ من الانتصار على طاغية إيپيروس Êpeiros وحليفه اللاتيني أمير أكائي أو المورة الأمير جيوم الثاني دي ڤيللاردوان، ثم فتح القسطنطينية في ٢٥ يولية من عام ١٢٦١. وهرب بودوان الثاني، الإمبراطور اللاتيني الذي كان يتربع على عرش القسطنطينية، عائداً إلى الغرب مهزوماً ومعه بطريركه، وواكب عودة السلطة الشرعية البيزنطية عودة النازحين والمنفيين . وكان من بينهم جرجس پاخيميريس Georges Pachy-mérès الذي درس على جرجس أكروپوليتس Georges Acropolitès وأصبح شماس كنيسة القديسة صوفيا، ثم شارك في المهام الإدارية الكنسية، وكان حريصاً على تعليم الفلسفة والبلاغة. والمتتبع لحياة پاخيميريس الوظيفية يرى أنها لا تختلف عن حياة كل معاصريه فقد عانى الكثير من تقلب سياسة الأباطرة والبطاركة.

فعندما آلت مقاليد الإمبراطورية إلى ميخائيل الثامن انتهج حيال البابوية تكتيكياً سياسة الوفاق، فامتعض پاخيميريس وعارضها. وكان مجمع ليون في عام ١٢٧٤ قد وضع الكنيسة الشرقية تحت سلطة البابا جريجوريوس العاشر (وهو إجراء قبله الإمبراطور ميخائيل الثامن لكي يصرف نظر الكنيسة اللاتينية عن عدوه الأساسي ملك ناپلي شارل دانجو Charles d'Anjou أخي القديس لويس Saint Louis، وكان ملك ناپلي هذا قد حصل من الإمبراطور البيزنطي بودوان الثاني Baudoin II في منفاه على تنازل منه له على حقوقه في إمبراطورية القسطنطينية القديمة)؛ واستند الإمبراطور ميخائيل الثامن على تعضيد البطريرك يوحنا بيكوس Jean Bekkos وهو من دعاة وحدة الكنيستين، في سعيه إلى احترام ما جرى الاتفاق عليه في مجمع ليون - وبصفة خاصة المبدأ القائل بأن الروح القدس يصدر عن الأب وعن الإبن - وهو مبدأ طالب البابا كليمان الرابع منذ عام ١٢٦٧ بالإيمان به. اتخذ پاخيميريس في عام ١٢٧٣ موقفاً مناهضاً لاتحاد الكنيستين ولكنه أجبر على توقيع وثيقة اعتراف رسمي تؤكد الاتفاق الذي أبرم مع جريجوريوس العاشر (١٢٧١ - ١٢٧٦). ولكن حماس الإمبراطور البيزنطي لوحدة الكنيستين لم ينل من البابوية المكافأة المأمولة. فقد مات البابا نيقولاوس الثالث وخلفه على كرسي البابوية مارتينوس الرابع Martin IV في عام ١٢٨١ (حتى ١٢٨٥) ، وكان البابا مارتينوس الرابع رجلاً فرنسياً اسمه الأصلي سيمون دي بري Simon de Brie عمل من قبل حامل أختام لويس التاسع. ما إن آلت إليه مقاليد البابوية حتى اتخذ إجراءات مناهضة للإمبراطور البيزنطي من أبرزها تقديم الدعم والمناصرة لشارل دانچو، وتطلبت هذه السياسة اتخاذ قرار بقطع ميخائيل الثامن پاليولوجوس من الكنيسة. ومات ميخائيل الثامن في عام ١٢٨٢، وساء منقلب يوحنا بيكوس الذي اتهم بالمروق، وأدين بعد محاكمة شارك فيها پاخيميريس مشاركة فعالة. وانتهج الإمبراطور الجديد، وهو الإمبراطور أندرونيكوس الثاني (١٢٨٢ - ١٣٢٨) سياسة مناهضة لوحدة الكنيستين، فسانده پاخيميريس الذي ظل متمسكاً بمواقفه المعادية للاتين، ولهذا صعد في سلم المناصب الكنسية والإمبراطورية.

وإذا نحن نظرنا إلى المصنفات الفلسفية التي خلّفها پاخيميريس وجدناها تنقسم انقساماً منسجماً بين الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. فإلى الأفلاطونية نضم الكتاب المشهور «تفسير القديس ديونيسيوس الأريوپاجي» Paraphrase de saint Denys de l'Aréopage الذي يرجع إلى عام ١٢٨٠ تقريباً وكتاب «الشرح» Commentaire الذي تناول الجزء الثاني (١٤٢ب - ١٦٦ج) من المحاورة الپارمينيدية لأفلاطون التي نسبها خطأ إلى يوحنا الدمشقي؛ وإلى الأرسطوطاليسية نضم «خلاصة فلسفة أرسطوطاليس» Épitomé de la philosophie d'Aristote في إثني عشر كتاباً (ولهذا الكتاب ترجمة إلى اللاتينية ظهرت في بازل

في عام ١٥٦٠) وكتاباً بعنوان الكتب الأربعة Tétrabible أو الرباعية Quadrivium أو العلوم الأربعة Traité des quatre sciences (Syntagma ton tessarôn mathèmatôn) ألفه حول عام ١٣٠٠. وكما كان پاخيميريس عليماً بالفلسفة اليونانية (نسخ بيده «شرح پروقلوس على محاورة ألكيبياديس الأولى لأفلاطون» - وهو كتاب يستشهد به في كتابه «روايات تاريخية» و«تفسير ديونيسيوس» - كان مهتماً بالفلسفة اللاتينية فقد ألف تلخيصاً لكتاب De differentiis topicis من أعمال بوئيسيوس Boetius وهو كتاب كان مانويل هولوبولوس Manuel Holobôlos قد ترجمه في أواخر القرن الثالث عشر إلى اليونانية. وإذا صحت نسبة «شرح پارمينيدس» إلى پاخميريس فإن آثاره تستحق التقدير كل التقدير من جانب مؤرخ الفلسفة لأنها تمثل استمراراً حقيقياً لشرح پروقلوس (يقتصر على الجزء الأول). أضف إلى ذلك أن ما يتسم به «تفسير ديونيسيوس» من سمة فلسفية تغلب على السمة اللاهوتية، شيء يستحق أن نبرزه وأن نشدد عليه.

أما ماكسيموس پلانوديس Maxime Planoudès الذي مات قبل پاخميريس بعامين - في عام ١٣٠٥ - فهو الممثل الرئيسي للمجموعة المهتمة باللاتينية - فقد ترجم العديد من الآثار اللاتينية. ولنذكر في النهاية في جانب اللاهوتيين المنفتحين على الأرسطوطاليسية نيقوفوريس بليمنيدس Nicéphore Blemnydès (تقريباً ١١٩٧ - ١٢٧٢) الذي كان معلماً في مدرسة نيقية البطريركية (التي تعلم عليه فيها ثيودوريس الثاني لاسكاريس وجرجس أكروپوليتيس) وقد خلف كتباً مهمة عارض فيها القول بأن ساعة موت الإنسان تحددت مسبقاً (وهو القول بأن كل إنسان قد تحددت منذ الأزل ab aeterno نهاية حياته على الأرض) وهي مسألة كثرت مناقشتها طوال العصر الوسيط البيزنطي (ابتداءً من «في نهاية الحياة» Sur le terme de la vie الذي صنفه جرمانوس الأول Germain I بطريرك القنسطنطينية وانتهاءً بنص بالعنوان نفسه من تصنيف جينادوس الثاني سكولاريوس Gennade II Scholarius الذي ظهر في بيزنطة بعد الحكم التركي). وقد وصل إلينا اثنان من كتبه في المنطق والطبيعة الأرسطوطاليسية.

القرن الرابع عشر

شهدت بدايات القرن الرابع عشر تصادم مفهومين عن العلم الأرسطوطاليسي، أحدهما مفهوم «حديث» يغلب عليه الاتجاه نحو الفلك، وثانيهما «قديم» يغلب عليه الميل إلى الطبيعة. وكان لكل مفهوم شيعته. أما شيعة القديم فيمثلها نيقوفوروس خومنوس Nicéphore Choumnos، وأما شيعة الحديث فيمثلها ثيودوروس ميتوخيتيس Théodore Métochitès.

نيقوفوروس خومنوس (حوالي ١٢٥٠ - ١٣٢٧)

نيقوفوروس خومنوس Nicéphore Choumnos هو حمو الإمبراطور أندرونيكوس الثاني (١٢٨٢ - ١٣٢٨) كثيراً ما قام من أجله بدور «الوسيط». ألف نيقوفوروس حول عام ١٣١٥ طائفة من الكتيبات العلمية مستوحاة من فكر أرسطو، احترم فيها متطلبات العقيدة احتراماً لا مراء فيه، وبخاصة فيما يتصل بخلود العالم وخلود المادة. هذه الكتيبات، وعددها تسعة، تدور حول موضوعات «طبيعة العالم» و«الأجسام الأولى والبسيطة» و«المادة» و«المُثل (الأشكال)»، كما تدور حول مسائل مختلفة تتصل بفلسفة الطبيعة (الأرصاد الجوية). أما أكثر كتب نيقوفوروس خومنوس أصالة فهو كتاب «Antithetikos pros Plôtinon peri psychès» أي: «دحض رأي أفلوطين في النفس» وهو كتاب يعرض علم النفس المشائي في صياغة متوائمة مع إطار المذهب القائل بالخلق المتزامن أي القائل بأن المادة والشكل خلقا متزامنين. وتصدى نيقوفوروس في كتابه هذا للأفلاطونية داعياً إلى النظرية الخبرانية - الإمپيرية - في اكتساب المعرفة على نحو تجريدي ورفض كل الرفض الرأيين المتلازمين في شأن الوجود المسبق للنفس والاسترجاع réminiscence.

ثيودوروس ميتوخيتيس (١٢٧٠ - ١٣٣٢)

ثيودوروس ميتوخيتيس Théodoros (Théodore) Métochitès معاصر نيقوفوروس وغريمه، تولى من بعده مهام «الوسيط». ألف في عام ١٣١٧ كتاب «عناصر علم الفلك» هو شرح موسع لكتاب «المَجسطي» Almageste لبطلميوس Ptolemaios <ولد بطلميوس في مدينة كانوپوس المصرية قرب أبي قير الحالية حول ٩٠ - ومات حول عام ١٦٨> وعرض كامل للعلم الأرسطوطاليسي بعامة وعلم الطبيعة الأرسطوطاليسي بخاصة Eis panta tà Phusika Aristotélous، فيه تسعة عشر فصلاً مخصصة للطبيعة ولعلم النفس (الذي بدأه أرسطوطاليس وكان علم النفس في عرفه جزءاً من العلوم الطبيعية) ولعلم الأحياء (Parva naturalia, Historia animalium) ولعلم الأرصاد الجوية. وفي الكتاب فصلان موضوعهما الأحلام وتفسيرها والتنبؤ اعتماداً عليها. وفي السنتين ١٣٢٣ - ١٣٢٤ نشر نصين بعنوان «رفض المتأدبين الجهلاء» يؤكد فيهما تفوق علم الفلك البطلميوسي والرياضيات على الطبيعة القديمة التي انحاز لها نيقوفوروس.

النزاع الهيسيخاستي

كان المتصوفون من أهل الخلوة في القرن الرابع عشر يمارسون طريقة للتوحد تعتمد على «صلاة القلب» أو «صلاة يسوع» التي ذهبوا إلى أنها تتيح لهم الدخول في اتصال حقيقي بالنور الرباني، ذلك النور الذي أنار موسى فوق جبل سيناء والذي أحاط كالهالة بالمسيح في لحظة التجلي والذي أنار الرسل على جبل طابور. وهانحن أولاء نشهد في السنوات من ١٣٣٥ - ١٣٤١ راهباً من أبناء كالابريا جنوب إيطاليا هو بَرلعام السيميناري Barlaam de Seminara (ولد تقريباً في عام ١٢٩٠ وتوفى تقريباً في عام ١٣٤٨) يكتب سلسلة من الكتيبات ضد هؤلاء المتصوفين أهل الخلوة الذين تسموا باسم «الهيسيخاستيين» hésychastes أو «المسبتين» quiétistes «وهي إطلاقات مشتقة من معاني الخلوة والسكون والسبات» من بينها «رسالة إلى إجناسيوس الهيسيخاستي» وصلت إلينا، أما كتيباته الأخرى فنعرفها معرفة غير مباشرة استقيناها مما نسبه إليه غرماؤه من أقوال استشهدوا بها.

هذه الكتيبات تدافع دفاعاً قوياً عن المنهج العقلاني وعن ضرورة الالتجاء إلى العلم الدنيوي في مجال اللاهوت، وتستهجن منهاج الصلاة الهيسيخاستية وادعاء الرهبان أهل الخلوة أنهم يصلون إلى رؤية الله عن طريق التركيز على «موضع القلب» وهو السرّة. وكان برلعام يملك ناصية السخرية اللاذعة التي مكنته من صياغة عبارات مبتكرة للاستهزاء من غرمائه مثل «هؤلاء الذين أرواحهم في سررهم» أو «هؤلاء الذين أرواحهم في بطونهم». ولكن سرعان ما تصدى لبرلعام رجلٌ لا يقل عنه حمية ذلك هو الراهب جريجوريوس پالاماس Palamas (١٢٩٦ - ١٣٥٩) كان قد هاجمه من قبل آخذاً عليه ما أسماه تعلقه بالفلسفة. وبدأ النزاع الهيسيخاستي الذي استمر طوال القرن وانتهى نهاية رمزية في عام ١٣٦٨ بهزيمة «العقلانيين» هزيمة كاملة بإعلان پالاماس قديساً، بل إنه اعتبر منذ ذلك الحين واحداً من كبار قديسي الأرثوذكسية.

بَرلَعام السيميناري وجريجوريوس پالاماس

وشخصية برلعام السيميناري شخصية متعددة الجوانب، فقد تشعبت اهتماماته أكثر مما قد نظن اعتماداً على الوثائق المتاحة لنا والتي ترتبط أساساً بموضوع پالاماس ونقد الهيسيخاستية. فقبل الكتيبات المناهضة للهيسيخاستيين كتب برلعام ثماني عشرة كتيباً ضد ما عرف بالفليوق Filioque (حرفياً = والابن أيضاً) وهو القول بأن الروح القدس ليس من شأن الأب فقط بل والابن أيضاً، وثلاثة كتيبات ضد هيمنة البابا جاءت ثمرة مناقشات أجراها ممثلاً للكنيسة الأرثوذكسية في مواجهة مبعوثين بابويين أتيا في عام ١٣٣٥ للتفاوض حول

مشروع من المشروعات المتكررة، الكثيرة التي لا يكاد يحصيها العد، والتي سعى بها هؤلاء وأولئك إلى اتحاد الكنيستين. وكان من قبل ذلك قد أجاب عن طائفة من الأسئلة الفلسفية التي وجهها إليه جرجس لاپيثيس. كان برلعام معادياً للاتين، ولعله كان آخر من تشيع للتوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس، محافظاً على كلٍ في مجاله، ذاك في المجال اللامادي وهذا في المجال المادي. وكان برلعام رجلاً محظوظاً إلى حد يثير الدهشة فقد عرف الشاعر الإيطالي الهوماني فرنتشيسكو پتراركا Francesco Petrarca (١٣٠٤ -١٣٧٤) عندما ذهب إلى أثينيون في عام ١٣٣٩ مكلفاً بمهمة دبلوماسية وعلمه اللغة اليونانية، فلما عبست الدنيا لبرلعام وأدانه السينودس - المجلس الكنسي - في يونية من عام ١٣٤١، لاذ بالغرب واعتنق الكاثوليكية وتولى منصب مطران چيراتشه Gerace - مدينة في جنوب إيطاليا - في عام ١٣٤٢ ثم أصبح في عام ١٣٤٦ مبعوثاً بابوياً.

وإذا كانت الأقلام قد تناولت الصراع الهيسيخاستي في كثير من الأحيان بالتهكم والسخرية، فهو في حقيقة أمره حريٌ بأن نعتبره قمة من قمم الإشكالية اللاهوتية أو المناقشة اللاهوتية في العصر الوسيط. ومن الضروري أن ندقق في تحديد معنى الإطلاقات التي استخدمت في وصف أطراف النزاع، البعض بأنهم «عقلانيون» والبعض الآخر بأنهم «لاعقلانيون». ليست الپالاماسية palamisme - وهكذا نسمي المذهب الذي ذهبه پالاماس - مجرد رفض للعقلانية بل هي إعادة تأكيد لمنحى أساسي من مناحي اللاهوت الأرثوذوكسي ونعني به فكرة «تربيب» déification (باليونانية théôsis) الإنسان المسيحي، تنتهي إلى الصياغة النظرية لتمييز سيفرض نفسه في العالم اليوناني، ألا وهو التمييز بين أمرين، بين الماهية الإلهية التي لا يشارك فيها أحد وبين الطاقات غير المخلوقة القابلة للمشاركة. أما رفض الفلسفة فهو رفض جامع ينصب على المنهج الاسكولائي المدرسي اللاتيني - وبخاصة منهج التوماسية - الذي تغلغل شيئاً فشيئاً إلى أوساط الصفوة الثقافية البيزنطية كما ينصب على الأفلاطونية والأرسطوطاليسية اللذين مثلهما إبان القرون المنصرمة ميخائيل پسيللوس أو يوحنا الإيطالي. ولا ينبغي أن يغيب عنا أخيراً أن النزاع برُمَّته قد ازداد تعقيداً عندما زج به إلى خضم الحياة السياسية المضطربة في تلك العهود الصعبة التي حكم فيها الإمبراطور أندرونيكوس الثالث (١٣٢٨ - ١٣٤١) والإمبراطور يوحنا الخامس (١٣٤١ - ١٣٩١) وتخللتها حركة التمرد (١٣٤١ - ١٣٤٧) واغتصاب يوحنا السادس آل كانتاكوزينوس Kantakouzênos العرش (١٣٤٧ - ١٣٥٥)، وشهدت تقدم صرب دوزان Du-san حتى بلغوا أبواب القنسطنطينية كما شهدت قيام الأتراك بغزواتهم الأولى في أوروبا بعد أن دانت لهم آسيا. وعلى الرغم من أن مناهضي الهيسيخاستية كانوا كثيرين وكانوا من المعتبرين، فقد خضع موقفهم في هذا النزاع اللاهوتي حتماً للمصير الذي تعرضت له السلطة

السياسية المعادية لپالاماس: وهاهي ذي الدعوة المعادية للهيسيخاستية التي اتخذت طابعاً عنيفاً في عصر أندرونيكوس الثالث، تتضعضع وتختفي عندما قبض يوحنا السادس آل كانتاكوزينوس على مقاليد الحكم، ورفع معه پالاماس، فقد واكب انتصاره السياسي في عام ١٣٤١ صعود پالاماس وتربعه على كرسي الأسقفية في سالونيك. وأياً كان الأمر، فقد كتب أشياع الهيسيخاستية وأعداؤها ما أتيح لهم أن يكتبوه، وكانت كتابات هؤلاء وأولئك تمثل أكثر فصول تاريخ الفلسفة واللاهوت البيزنطي أصالة.

وقد عرض جريجوريوس پالاماس آراءه تفصيلاً في كتابيه : «دفاع عن القديسين الهيسيخاستيين» (١٣٣٧ - ١٣٤١) «مائة وخمسون فصلاً من الفصول الفزيائية واللاهوتية والأخلاقية والعملية» (١٣٥٠). وعرضها مرة أخرى تلميذُه نيقولا كاباسيلاس Nicolas Cabasilas (حول ١٣٢٠ - ١٣٩٨) وكان هو أيضاً من المقربين إلى يوحنا السادس آل كانتاكوزينوس، صنف نيقولا كاباسيلاس حول عام ١٣٨٠ كتابين هما :«الحياة في المسيح» و «شرح الطقوس الإلهية».

وليست الهيسيخاستية من اختراع العصر الوسيط. فقد كتب جريجوريوس النيسي في القرن الرابع أن الإنسان يستطيع «في الـ " هيسيخيا hèsychia" - أي في السكون - أن يعكف على تأمل الأشياء غير المرئية وتأمل النور الذي لا سبيل إلى التعبير عنه». وكانوا يسمون هذا السكون وهذا التركيز الداخلي نيپسيس népsis أي «الصوم»، ومن هنا نفهم عنوان الكتاب «محاسن القديسين الصوامين» Philocalie des saints neptiques وهو كتاب يضم بين دفتيه كتابات هؤلاء القديسين الصوامين. وتكمن خصوصية الهيسيخاستيين في أنهم ذهبوا إلى أن التركيز الداخلي يتيح للمتعبد أن يرى النور الإلهي غير المخلوق، وهي خبرة وصفها سيميون الجديد Syméon le Nouveau من علماء اللاهوت (٩٤٩ - ١٠٢٢) بأنها «رؤية الجلال الإلهي»، ونفى عنها أن تكون تأمل جوهره، فالتأمل بطبيعته مستحيل، ولكن هذه الخبرة فُسرت على أنها «تربيب» للإنسان الذي يعانيها، أو سمو إلى الربانية، وهذا هو ما يبرر تهمة الميساليانية messalianisme التي وجهها برلعام إلى الهيسيخاستيين.

ومن بين مناهضي الهيسيخاستية تبرز شخصية جريجريوس أكيندينوس Grégoire Akyndinos وتبرز أكثر منها شخصية نيقوفوروس جريجوراس Nicéphore Grégoras.

نيقوفوروس جريجوراس (حول ١٢٩٥ - ١٣٦٠)

نيقوفوروس جريجوراس Nicéphore Grégoras أو «نيقوفوروس الفيلسوف» معروفٌ بصفة خاصة بما هو مؤلف الكتاب الضخم «التاريخ الروماني» بأجزائه السبعة والثلاثين، وهو

تاريخ دقيق لأحداث السنوات من ١٢٠٤ إلى ١٢٥٩. وله أيضاً طائفة من الكتيبات العلمية، و«شرح على كتاب الأحلام لسينيسيوس Synesius القرنائي». إلا أننا ننوه على نحو خاص بكتابين ألفهما في المجادلة الفلسفية اللاهوتية يفسحان له مكاناً فريداً في تاريخ الثورة الهيسيخاستية فهو فيهما يكيل النقد لمذهب اليالاماسية وللمذهب المناهض لليالاماسية جميعاً. أما الكتاب الأول فنشره بين عام ١٣٣١ وعام ١٣٣٧ وهو ثلاثية ضد برلعام وضد الأرسطوطاليسية تأتلف من:

١) أنتيلوجيا Antilogia عن التواضع

٢) فيلوماثيس Philomathès عن النفاجين

٣) فلورينتيوس Phlôrentios عن الحكمة .

وأما الكتاب الثاني فيأتلف من مقالين مناهضين للهرطقة، مقال عام ١٣٥٠/١٣٥١ ومقال عام ١٣٥٦/١٣٥٧، والكتاب ينهال بالنقد العنيف على المذاهب اليالاماسية المتعلقة بالمعرفة السكونية (في «نور طابور») و«انتقال» الطاقات، ويمكننا أن نرجع العنف الذي اتسم به هذا النقد إلى ما تعرض له المؤلف في حياته من ألم حيث سجن ثلاث سنوات كاملة بعد الانتصار الحاسم الذي حققته اليالاماسية في سنودس عام ١٣٥١.

ونيقوفوروس من حيث هو فيلسوف يستند في غير تفريق إلى أفلوطين وأرسطوطاليس وپروقلوس لكي يبين استحالة تمييز «الطاقات énergies»، وهو يشدد على نحو لا يفتقر إلى المهارة على التناغم symphonia القائم بصفة عامة بين الفلاسفة والآباء - آباء الكنيسة - ويلوم بالتحديد پالاماس على أنه يستلهمهم عندما يخطيء - مثلاً عندما يستقي من پروقلوس فكرة ضرورة أن يكون هناك «وسيط» meson. ومن حيث هو عالم لاهوتي ينفي مجرد إمكانية المعرفة الصوفية.

يقول: «إذا كنا، على الرغم من الثقل الأرضي الذي يرهقنا كل الإرهاق، نستطيع أن نبصر بنور العالم الآخر، فأي فائدة يمكن أن نجتنيها من الموت، إذا صح أن الموت هو الذي يقودنا إلى الخلود الموعود؟ [...] إن هذا القول يعني تجريد سر الموت من معناه، وتجريد كلمات بولس من معناها، تلك الكلمات التي بين بها أن ما مصيره الموت سيكتسي بالخلود وأن ما مصيره الفناء سيكتسي بما يبقى على الأرض»

تأثير الغرب:

التوماسية ومناهضة التوماسية

في خضم النزاع الهيسيخاستي عرف النصف الثاني من القرن الرابع عشر تصلباً راديكالياً في المواجهة بين أشياع فكر وأعداء توماسو الأكويني Thomas d'Aquin ‹= عالم لاهوت وفيلسوف إيطالي من مواليد مملكة نابلي، واسمه بالإيطالية توماسو Tommaso، ومنها نحتنا لفظة التوماسية دلالة على مذهبه› الذي أعلنه البابا يوحنا الثاني والعشرون في عام ١٣٢٣ قديساً. والشخصية الكبيرة التي تمثل التوماسية البيزنطية في القرن الرابع عشر هي ديمتريوس كيدونيس Démétrios Kydonès (ولد حول عام ١٣٢٤ - وتوفى ١٣٩٨/١٣٩٧) الذي كان سكرتيراً للإمبراطور يوحنا السادس آل كانتاكوزينوس (١٣٤٧ - ١٣٥٤)، والذي تعلم اللاتينية في دير پيرا Pyra الدومينيكاني، وهو صاحب أول ترجمة لكتاب توماسو الأكويني «الخلاصة ضد الكفار» Somme contre les Gentils (١٣٦٠). وله ولأخيه پروخوروس كيدونيس Prochoros Kydonès (توفي في عام ١٣٦٩) عدة ترجمات لبعض أعمال ‹القديس› أوغسطينوس.

وأشد أعداء التوماسيين هو كالليستوس أنجيليكوديس Calliste Angelikoudès (ولد حول ١٣٤٠ - وتوفى ١٤٢٠) الذي خلّف كتاباً بعنوان «ضد توماسو الأكويني» باليونانية Kata Thomas Akinaton بالفرنسية Contre Thomas d'Aquin نعرف أنه بدأه في عام ١٣٨٠.

وهو سفر ضخم يأتلف من ٦٤١ فقرة ويسوق الحجج القوية ويتناول بصفة أساسية فكرة التطابق بين الماهية الإلهية وكمالاتها ses perfections (وهي فكرة شجبها كالليستوس أنجيليكودس ووصفها بأنها موصومة بالأريوسية) كما يتناول تفسير فكرة استحالة رؤية الماهية الإلهية، وهي الرؤية التي قال توماسو الأكويني عنها إنها لا تحدث إلا على نحو عابر، لأن الرؤية مواجهةٌ وُعد بها المغبوطون وحدهم دون سواهم، هم الذين «سوف يعاينون الرب كما هو». أما كالليستوس الذي كرر في حديثه عن هذا الموضوع المضمون الأساسي للمذهب «اليوناني» القائل بأن استحالة رؤية الماهية الربانية ترجع إلى كُنه الله ذاته. فما يمكن أن تكون الغبطة béatitude هي تأمل الماهية الربانية تأملاً يرضي (على نحو قد يكون خارقاً للطبيعة) رغبة الإنسان الطبيعية في رؤية الله: بل الغبطة هي اتحاد الإنسان بكامله في النور غير المخلوق، النور الذي ينبثق بلا انقطاع من الثالوث، اتحاد هو أيضاً نماء بلا نهاية في الإحسان charité - لأن كالليستوس يتبع مفهوم الإبيكتاز «épectase» الذي يرجع إلى جريجوريوس النيسي.

ولم يكن «التوماسيون» يترفقون في هجومهم على الپالاماسيين. فهذا هو ديمتريوس

كيدونيس Démétrios Kydonès يصف پالاماس بكلمة «ميتيوروفيناكس météôrophénax» وهي كلمة تعني «محتال يغرر بالناس بكلام طنان رنان يحلق به في أعالي السحاب»، نحتها أريسطوفان واستخدمها في السباب. أما پروخوروس كيدونيس فيحلو له الحديث الساخر عن «البقالين والطباخين» الذين يسيرون وراء پالاماس، ومثله في ذلك مثل نيقوفوروس جريجوراس الذي يستهزيء «بالسوقة الذين يتوارون وراء پالاماس». وعلاوة على الهوة الاجتماعية بين الصفوة، بما فيها الصفوة المترهبنة، من أهل العاصمة من ناحية وبين عامة الناس ورهبان أديرة جبل أثوس Athos من ناحية ثانية، فقد شاعت الفرقة بين أشياع وأعداء الأخذ بالمنطق الجدلي la dialectique في اللاهوت، وهي فُرقة امتدت عبر جزء كبير من التاريخ الثقافي لبيزنطة كما امتدت طوال ذروة العصر الوسيط الغربي، وهاهي ذي تجد في الأزمة الهيسيخاستية والمجادلات التوماسية مادة جديدة زادتها قوة.

كان الپالاماسيون يعيبون على أعدائهم أنهم «يعبدون القياس المنطقي بدلاً من الإنجيل» و«أنهم يسمون القياس الأرسطوطاليسي نوراً بدلاً من النور الرباني»، ووصل فيلوثيوس كوكينوس Philotheos Kokkinos إلى حد الصراخ: «تكلم، يا أيها الفيلسوف، عرّف واستنتج بناءً على منهجك الجدلي المنطقي؛ فنحن على أية حال لا نفهم من كلامك شيئا، فنحن تلاميذ الإنجيلً، قوم نُساجون وسماكون». ولم يكن التوماسيون أقل من معارضيهم عنفاً. فهذا هو ديمتريوس كينوديس يقول: «لقد أعطانا الله الجدل المنطقي لنضرب رأينا بالرأي المعارض كالحجر، فنجعل نور الحقيقة ينبثق عن هذا الاختبار المزدوج». واستمع إلى پروخوروس يقول: «كل حقيقة قياسٌ أو مقدمةُ قياس، وعلينا نحن، أنا والپالاماسيين سواء بسواء، شئنا أو لم نشأ، أن نتكلم بالقياس المنطقي، إذا أردنا أن نقول حقيقة.» ويذهب پروخوروس إلى أن القياس المنطقي هو العلاج الوحيد للعواقب المعرفية البشعة التي نجمت عن الخطيئة الأولى.

«فما دمنا لم نؤت شرف تلقي الأنوار الربانية من الله مباشرة، على عكس ما يدعيه لأنفسهم أبطال التقوى هؤلاء، فالرأي عندي أن فن القياس المنطقي لا محيص عنه إطلاقاً في هذه الأزمنة التي تغيم فيه الخطيئة على معرفتنا: فن القياس المنطقي هو وحده الذي يتيح لنا أن نستخرج من الوحي الاستدلالات والتطبيقات الصائبة. هل من سبب لنبذ الأداة التي تعيننا على معرفة الحقيقة؟ إن القياس المنطقي هو الشيء الوحيد الذي بقي لنا لنتوصل به إلى نور الحقيقة، بعد أن فقدنا الومضة الإلهية المباشرة.»

كان ديمتريوس توماسياً عن اقتناع فلم يتردد عن ترجمة كتيبين لتوماسو الأكويني في المشاحنات اللاهوتية:

- تعاليم الدين De articulis fidei

- ضد المسلمين واليونانيين والأرمن
De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos

القرن الخامس عشر

استمر الصراع بين التوماسيين ومناهضي التوماسية في النصف الأول من القرن الخامس عشر. برز في جانب التوماسيين مانويل كاليكاس Manuel Calécas (توفي في عام ١٤١٠) صاحب كتاب De principiis fidei catholicae (= مبادىء العقيدة الكاثوليكية) وأندرياس خريسوبيرجيس Andreas Chrysobergès (توفي في عام ١٤٥١) وماكسيموس خريسوبيرجيس Maximos Chrysobergès؛

أما في جانب مناهضي التوماسية فبرز مرقس الإفسوسي Marc d'Éphèse (١٣٩٤ - ١٤٤٥) وكان من بين ممثلي بيزنطة في مجمع فيراري فلورنسا Ferrare-Florence الوحيد الذي رفض التوقيع على اتفاق «الاتحاد الزائف».

وأخذ مرقس الإفسوسي منذ عام ١٤٤٠ يشد أزر الحزب المناهض للاتحاد في القسطنطينية. ألف كتاباً لدحض برلعام، ولكن كتابه الرئيسي هو «فصول قياسية عن انبثاق الروح القدس»، وهو يختص جزئياً بنقد التوماسية.

أما الشقاق الكبير الذي شهده القرن الخامس عشر فهو الذي اتصلت حلقاته بين الأفلاطونيين والأرسطوطاليسيين. فلما سقطت القسطنطينية في أيدي العثمانيين في عام ١٤٥٣ أدى سقوطها إلى تصدير هذا الشقاق على نطاق واسع إلى إيطاليا ثم إلى الغرب كله. ولكن الظاهرة بدأت قبل عام ١٤٥٣. وكأنما كانت السنوات الأخيرة في حياة بيزنطة تمثل «البروفة الكاملة» لمسرحية المواجهة التي ستتصارع فيها تحت اسم «النهضة» أو «الرينيسانس» (حرفياً = الميلاد الجديد) حركة الأرسطوطاليسية الاسكولائية مع الحركة الهومانية المتشيعة لأفلاطون. كان هذا الصراع بمثابة النسيج الأكثر استمراراً في تاريخ الفلسفة البيزنطية كله، وهو يبين أن الصدع الكبيرالذي تمثل في الهومانية الإيطالية في عصر النهضة أو قُل عصر الميلاد الجديد مهدت له التمزقات الأخيرة التي نالت من الثقافة البيزنطية: كان هذا العالم الذي ينتهي إلى نهايته ويلفظ أنفاسه الأخيرة يتأهب بالفعل لميلاد جديد. وما كانت هذه البداية الجديدة التي بدأها الغرب إلا الحياة الثانية للهومانية البيزنطية.

الأفلاطونية والأرسطوطاليسية

ابتداء من عصر آل كانتاكوزينوس، كانت إمارة أكائي اللاتينية التي بدأ البيزنطيون يستردونها عندما حقق ميخائيل الثامن الانتصارات الأولى على ڤيلاردوان، تحولت إمارة أكائي إلى إقطاعية «ميسترا»، واتخذت الدولة هذا الاسم من ميسترا Mistra وهي مدينة قريبة من موقع اسبرطة القديمة شيد فيها آل ڤيللاردوان قلعتهم المنيعة.. وكان المألوف أن تخصص هذه الإقطاعية للابن الثاني للإمبراطور، ثم تحولت في الواقع إلى دولة مستقلة: في عام ١٤٠٢ امتدت حدودها حتى ماتيجريفون (أكوڤا) وفي عام ١٤١٥ حتى كورنثوس، وفي عام ١٤٣٢ حتى خليج مورنثوس في الشمال والساحل اليوني في الغرب. هنا، فوق تل ميسترا، في منطقة البيلوپونيز المعروفة باسم المورة، بعيداً عن القسطنطينية، وعلى أرض يونانية خالصة، غنية بالأحلام والذكريات، أضاءت الأنوار الأخيرة للهيللينية البيزنطية. هنا في هذه المنطقة التي تفترشها القصور والأديرة والكنائس، عاش وعمل أكبر فيلسوف بيزنطي في العصر الوسيط: جيورجيوس جيميستوس پليثون Geôrgios Gemistos Plêthôn.

جيورجيوس جيميستوس پليثون

(ولد بين عامي ١٣٥٥/١٣٦٠ - توفي حول عام ١٤٥٢)

كان پليثون أفلاطونياً صلب العود في الانتصار للأفلاطونية أمضى جانباً من حياته في منازلة غريم على مستواه هو جيورجيوس كورتيسيس سكولاريوس. واتصلت على مرحلتين مشاهد سيناريو هذا الصراع الرمزي الذي يبدو أنه بلغ ذروته قبل عام من سقوط بيزنطة نهائياً تحت ضربات محمد الثاني الفاتح (١٤٥١-١٤٨١): في المرحلة الأولى رد جيورجيوس الأرسطوطاليسي أولاً على كتاب أفلاطوني أول من تأليف پليثون هو كتاب «الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو» (١٤٣٩)، ودفع رده هذا پليثون إلى نشر رد عنيف (١٤٤٨/١٤٤٩): «ضد اعتراضات سكولاريوس المناصر لأرسطوطاليس». بعد الفتح التركي تربع سكولاريوس على كرسي البطريركية باسم جينّاديوس الثاني Gennadios II فأدان كتاب جيورجيوس جيميستوس پليثون الكبير كله تقريباً وحكم بحرقه، وهو «كتاب القوانين» Nomon syggraphè الذي بسط فيه المؤلف برنامجاً لتجديد «هيللاس» <اليونان> سياسياً وأخلاقيا انطلاقاً من النواة التاريخية والرمزية التي تمثلها إقطاعية المورة، وريثة اسبرطة القديمة؛ وكان هذا البرنامج يقوم على أساس العودة إلى القيم الحقيقية للوثنية اليونانية وإجلال العناصر الأساسية للفلسفة الأفلاطونية والرواقية. ولم تصل إلينا من فصول «كتاب القوانين» الواحد والعشرين إلا بعض مقتطفات مأخوذة من ستة عشر فصلاً علاوة

على بيانات الفهرس، هذه المقتطفات والبيانات حفظها جينّاديوس نفسه، ولم يلق بها إلى النار حتى يستشهد بها عند الضرورة في تبرير حكمه. وقد حرمنا ضياع هذه الوثائق من كتاب من أكثر كتب العصر الوسيط كله أصالة، ومن منشور فلسفي من أشد ما عرفه المجتمع المسيحي الوسيطي حسماً.

ويتجلى تطور فكر پليثون في اتجاه الراديكالية الفلسفية الوثنية الجديدة واضحاً عندما نقارن كتابيه المناهضين للأرسطوطاليسية أحدهما بالآخر. أما كتاب «الاختلافات بين أفلاطون وأرسطوطاليس» فهو كتاب تأسيسي لن يلبث أن يستحدث لدي الهومانيين الإيطاليين نوعاً أدبياً جديداً، فقد نهج پليثون في هذا الكتاب نهجاً ينصب على فقه اللغة وعلى المفاهيم. فهو يبدأ بمقارنة آراء الفيلسوفين في مشكلات الفلسفة الأساسية: وينقد بصفة خاصة ميتافزيقا أرسطوطاليس وما تتضمنه من مفهوم عن الرب من حيث هو مجرد محرك أول (والرأي الصواب هو رأي أفلاطون الذي يفهم الرب على أنه «الصانع» و«المهيمن» على كل ما هو كائن)، وينقد أخلاق أرسطوطاليس التي تضع الخير الأسمى في إطار النظرية théôria (بينما موضعه بناء على الفضيلة في الحياة). وفي جزء ثان من الكتاب يدافع عن نظرية المُثُل ضد الاعتراضات التسعة التي وجهها أرسطوطاليس إليها. أما كتابه «ضد اعتراضات سكولاريوس» فيتتبع فيه خطوة خطوة ما كتبه غريمه ويدحض أفكاره تفصيلاً: وبناء الكتاب هو نفس بناء كتاب سكولاريوس، والأفكار الواردة فيه هي تلك التي يتضمنها كتابه عن «الاختلافات» بعد أن حسّنها أو أعاد صياغتها. والجديد في هذا الكتاب هو ما يطرحه من أفكار عامة، بل من أفكار إيديولوجية يدعو إليها المؤلف: التوفيق الكبير بين أفلاطون والمسيحية (وهي فكرة جدالية محضة تهدف إلى التصدي لذلك الخليط العجيب من الأرسطوطاليسية والتوماسية والعقيدة الأرثوذكسية الذي كان يسعى إلى فرض نفسه على المدينة المحتضرة) ؛ إضف إلى ذلك اعتبار مؤلفات أفلاطون محصلة كل الثقافة السابقة، الثقافة اليونانية، والشرقية أيضاً، وبصفة أساسية الزرادشتية.

ويذهب سكولاريوس إلى أن اهتمام پليثون بالزرادشتية تولد عن التعليم الذي تلقاه من أستاذه وكان أستاذه هذا يهودياً اسمه إليشاع من تلاميذ «الفلسفة falsafa» <الفلسفة بصورتها العربية الإسلامية> في بلاط أدرنة العثمانية <هي مدينة هادريانوپوليس فتحها السلطان مراد الأول في عام ١٣٦١ وجعلها حاضرة الدولة العثمانية>.

يقول: «وأنت لم تكن من قبل تعرف زرادشت، والذي عرّفك به هو إليشاع، الذي تظاهر بأنه يهودي، وهو في الحقيقي وثني، وأنت قد هربت من الوطن لكي تتلقى هذا التعليم، وعشت على مائدة هذا الرجل الذي كان واسع النفوذ آنذاك في بلاط الهمج البرابرة.»

ما أعجب القدر الذي شاء أن يتلقى نبي الهللينية تعليمه في بلاط السلطان التركي! أياً كان الأمر فهو الذي استحدث عن طريق تلميذيه بيسّاريون Bessarion وأرجيروپولوس Argyropoulos جانباً من النهضة الأفلاطونية في بلاد الغرب.

جيورجيوس كورتيسيس سكولاريوس

(حول ١٤٠٥ - ١٤٧٢)

تولى غريم پليثون - جيورجيوس كورتيسيس سكولاريوس - أرفع المهام بتكليف من البلاط قبل أن يتربع على كرسي البطريركية في عام ١٤٤٩ - ١٤٥٠ ، ونخص بالذكر من بين المناصب التي تولاها منصب «القاضي العام للروم». كذلك كان سكولاريوس عضواً في الوفد اليوناني إلى مجمع فلورنسا/فيراري (١٤٣٩) وتزعم في عام ١٤٤٤ الحزب المناهض للاتحاد ‹الكنسي›. ونراه بعد عشر سنوات قد أصبح البطريرك الأول للقسطنطينية - بعد الفتح التركي - (في ١٤٥٤-١٤٥٦، ثم في ١٤٦٢، ثم في ١٤٦٤-١٤٦٥).

وأعمال سكولاريوس أعمال كبيرة ومنوعة. في الفلسفة العامة والمنطق كتب عدداً من الشروح على أرسطوطاليس استخدم فيها مصادر يونانية ولاتينية (توماسو الأكويني وچيلبير الپواتيئي) وعربية (ابن رشد الذي عرفه عن طريق ترجمة لاتينية!). وله أيضاً ترجمة وشرح على كتاب «الوجود والماهية De ente et essentia» لتوماسو الأكويني، وملخصات لكتب «الخلاصة في اللاهوت Summa theologica» و«ضد الكفار Contra Gentiles» وترجمة لكتاب «المباديء الستة De sex principiis» من تأليف چيلبير الپواتيئي Gilbert de Poitiers وكتاب «الجامع في المنطق Summulae logicales» من تأليف بطرس الإسباني (هذه الترجمة نشرها إلياس إيهينجر Elias Ehinger في أوجسبورج في عام ١٥٩٧، وقد شك ك. فون پرانتل C. von Prantl في نسبتها إليه ورجح أن تكون نصاً من تأليف ميخائيل پسيللوس، وظل النقاد زمناً طويلاً يعتبرونها «المصدر البيزنطي» للمنطق الحدودي terministe اللاتيني في القرن الثالث عشر). أما في علم النفس فله طائفة من المقالات «عن النفس» (كتبها في دير پرودروموس فوق جبل مينُويكيون في الأعوام ١٤٦٧ - ١٤٧٠ بعد تنصيبه بطريركاً) وتناول فيها:

أ) مشكلات تكون الجنين (معترضاً بقوة على مذهب التفرعية القائل بأن روح الجنين فرع من روح الأب، مستنداً في اعتراضه هذا على التوماسية القائمة على أساس من الإنشائية القائلة بأن الله ينشيء كل كائن من العدم بروح خاصة، ومستنداً على الرأي القائل

بأن «الروح لا تكون في الجنين منذ البداية بل تبث فيه متأخرة»

ب) مسألة مصير الروح بعد الموت وهي مسألة أشعلت ما أشعلت من الجدل في المسيحية الغربية في القرن الرابع عشر إبان بابوية يوحنا الثاني عشر.

أما في مجال اللاهوت، فعلاوة على النصوص المناهضة لپليثون («ضد مشكلات پليثون في شأن أرسطوطاليس» ١٤٤٣/١٤٤٤؛ «رسالة إلى پليثون» ١٤٥٠؛ ورسالة «ضد الكافرين والمشركين» التي يظهر من عنوانها مدى أهمية المسار الوثني الجديد الذي انحرف إليه الفيلسوف الأفلاطوني)، ألف سكولاريوس رسالتين متشيعتين إلى پالاماس تتسمان بالمستوى المفهومي العالي، وتجددان النقاش على نطاق واسع: «ضد أتباع أكيندينوس Akindynos في مذهبه عن الروح القدس» ١٤٤٥ و «التمييز بين الماهية الربانية وفعالياتها» (بعد عام ١٤٥٣).

وعلاوة على هذين المنارين الأخيرين الذين أنارا الجدال الفلسفي في بيزنطة ذاتها، نذكر كاتبين ولدا كلاهما في ميناء طرابزون المطل على البحر الأسود، حَرَصَا على ألا تتوقف المناقشات التي طبعت السنوات الأخيرة في القسطنطينية بطابعها، وعملا على أن تستمر في خارج القسطنطينية، وأسهما على هذا النحو بجهودهما في قيام النهضة الإيطالية وصنعا انتقالاً واضحاً بين العصر الوسيط والهومانية، بين الشرق والغرب. أما الأرسطوطاليسية فيمثلها جيورجيوس الطرابزوني Georgius Trapezuntius ويكتبون اسمه بالفرنسية: Geoeg-es de Trébizonde (ولد في عام ١٣٩٤ وتوفي حول ١٤٧٢/١٤٧٣) صاحب كتاب «مقارنة بين أرسطوطاليس وأفلاطون Cpmparationes philosophorum Aristotelis et Platonis» ألفه باللاتينية، ونازل فيه الأفلاطونية على أرض الخرافة، فرفض التناسخ، وعلى أرض الأخلاق فرفض فكرة مشاعية النساء ويذكّر بأخطاء أبيقور الجسيمة، ويشير إلى موقف الإسلام. وأما الأفلاطونية فتتزعمها يوحنا بيسّاريون (حول ١٤٠٣ - ١٤٧٢) الذي كان من المشايعين لفكرة اتحاد الكنائس في مجمع فلورنسا، وحما العلماء البيزنطيين الذين نفوا إلى روما بعد سقوط القسطنطينية، وكان عالماً متبحراً وعاشقاً للكتب (ومكتبته التي آلت إلى البندقية تمثل النواة الأصيلة لمكتبة المارشانا Marciana)، وخلاصة القول إنه كان أكثر اليونانيين لاتينية وأكثر اللاتين يونانية Latinorum graecissimus et Graecorum latinissimus.

أما رد يوحنا بيسّاريون على جيورجيوس الطرابزوني والذي كتبه أصلاً باليونانية، وعنها ترجم إلى اللاتينية في عام ١٤٥٧ -١٤٥٨ تلبية لحاجة قراء اللاتينية إليه، فيعتبر أول دفاع عن الأفلاطونية وتقريظ لها في الغرب. ويوحنا بيساريون متأثر أعمق التأثر

بپليثون، ويعتبر رده هذا أول محاولة في مجال النقد الفيلولوجي، حيث يبين أن : أغلب «افتراءات » جيورجيوس الطرابزوني ترجع إلى مجرد أخطاء مادية.

تراث بيزنطة

شهدت سنوات بيزنطة الأخيرة في تقديرنا كل أنواع التناقضات. فقد كانت إمبراطورية يونانية أقرب إلى الأتراك منها إلى الفرنجة Franks أو اللاتين، انتهت إلى الغرق تحت الضربات القاصمة التي سددها إليها محمد الثاني. ثم إن الهللينية لم تعد شيئاً لعيناً منبوذاً في الوقت الذي فقدت فيه كل أمل في مستقبل سياسي. فلم تبد الهيللينية، بل بقيت على حالين :

١) بقيت على أرض الإمبراطورية القديمة حيث لاذت بالكنيسة، بتلك الكنيسة التي كانت من قبل تكافح الفلسفة الهيللينية وتصمها بأنها «فلسفة من الخارج» ؛ وهكذا أصبحت هذه الهيللينية في حضن الكنيسة هيللينية بلا فلسفة، هيللينية مسيحية، بقيت تحت السيطرة التركية.

٢) بقيت الهيللينية خارج نطاق الإمبراطورية حيث لاذت بالفلسفة. هكذا عادت الفكرة الهيللينية الوثنية إلى العالم الخارجي. فإذا هي تبث الحياة من جديد في روما الميتة في عام ٤٧٦. وإذا إيطاليا في عصر الرينسانس تخلف بيزنطة في الدفاع عن الهيللينية الوثنية.

الباب الثاني

الإسلام في الشرق

فلسفة في كنف الإسلام وفلسفة الإسلام

عندما استولى الفاتحون العرب في السنوات من ٦٣٠ - ٦٤٠ على سورية وفارس ومصر، لم تكن الفلسفة الوثنية قد ماتت نهائياً: فقد بقي الصابئون في حران، وحفظوا هناك منها ما حفظوا. كذلك نشطت الفلسفة كل النشاط في صورة مختلفة بين ظهراني المسيحيين المنشقين والنساطرة واليعاقبة الذين كانت مدارسهم الملحقة بالأديرة تحفظ جانباً ملحوظاً من التراث الأرسطوطاليسي . ولنذكر أن المجادلات التي دارت حول التثليث كانت تتطلب اللجوء إلى الفلسفة وعلم الجدل أو إلى المنطق الأرسطوطاليسي: وكيف كان يمكن أن تتصل أسباب المجادلات بين أشياع الطبيعة الواحدة والخلقدونيين بغير الخلفية الفلسفية عن مفاهيم «الجوهر» و«الماهية» و«الوجود» و«التجسد»، تلك المفاهيم التي كان كل واحد يعرّفها على طريقته، فتعددت التعريفات بلا نهاية في هذه المنازلات التي وقف فيها النساطرة ضد اليعاقبة ، واليعاقبة ضد النساطرة، والنساطرة واليعاقبة ضد الخلقدونيين. والخلاصة أن العرب المسلمين عندما استولوا على الشرق المسيحي وجدوا فيه فلسفة حية نشيطة في حران، ووجدوا اللاهوتيين المسيحيين يستخدمون الفلسفة استخداماً نشيطاً مثيراً.

ولو لم يكن العالم الإسلامي قد تعرض في عام ٧٣٢ عند مدينة پواتييه ‹في فرنسا الحالية› لتلك الضربة التي أوقفت تقدمه في هذا الجزء من العالم، فتمكن من الاستيلاء على مملكة الفرنجة في ذلك الزمان، لما وجد فيها شيئاً ‹من فكر› ولما حقق فائدة أو نفعاً. كانت المسيحية اللاتينية وسياسة الغاصب الجرماني قد أحبطتا في هذه البقاع كل رغبة في الفلسفة حتى خمدت. وما كانت الفلسفة نتاجاً أصيلاً يخرج من الأرض اللاتينية (ولنذكر أن روما لم تعرف في تاريخها أستاذاً للفلسفة بمعنى الكلمة، اللهم في حالات استثنائية، منها حالة أفلوطين) ولم يحمل إليها الاحتلال الجرماني شيئاً في هذا الاتجاه - وفي الوقت الذي بدأت فيه الفتوح العربية لم يكن الغرب اللاتيني قد أنتج في «الفلسفة» منذ عام ٥٥٠ عملاً يستحق التنويه إلا موسوعة إيزودور الإشبيلي المتواضعة المعروفة اختصاراً باسم «الأصول» أو تفصيلاً باسم: «عشرون كتاباً في الأصول»، والعنوان بالفرنسية هو Étymologies أو

Etymologiarum sive orignum libri XX وباللاتينية XX livres des origines، تلك الموسوعة التي تمت في عام ٦٣٣ في إسبانيا القوطية الغربية.

أما عندما استولى العرب المسلمون على جزء من الشرق المسيحي فقد وضعوا أيديهم على كنوز الفلسفة الوثنية التي كانت قد بقيت على أصلها أو التي استخدمها المسيحيون أداة لتثبيت أركان دين سماوي يدعو إلى التوحيد، وأخذ العرب المسلمون يطورون هذا «التراث» لذاته حتى نهاية القرن العاشر الميلادي، وكأنهم احتكروا العمل الثقافي احتكاراً يوشك أن يكون كاملاً.

بينما كان الغرب اللاتيني، إذا نظرنا إليه من منظورالفلسفة، غارقاً في الظلمات، استطاعت الفلسفة أن تستأنف على أرض الإسلام مسار «تواريخها» السابقة لتصنع هناك تاريخها الخاص بها: تاريخاً إسلامياً بطبيعة الحال، ولكنه كان أيضاً تاريخاً مسيحياً ويهودياً أيضاً. وهكذا قدّمت أرض الإسلام إلى الإسلام فلسفة، فلسفته، أو على الأحرى فلسفاته - الفلسفات الإسلامية - وشحذت قرائح علمائه المشتغلين بالإلهيات . كذلك أظلت أرض الإسلام بظلها فلسفات الآخرين، وكانت أشكالاً مختلفة من الفلسفة الوثنية والفلسفة التوحيدية، ووعت تطوراتها الداخلية وأزماتها وتوليفاتها وألوان فشلها. فالإسلام، من المنظور الثقافي، قد حوّل الأرض التي فتحها لنفسه إلى أرض استقبال، استقبل فيها أولئك الذين كانوا يعيشون فيها قبله. لم تكن الفلسفة على أرض الإسلام إذن فلسفة المسلمين وحدهم، وما على الإنسان إلا أن ينظر إلى تاريخها نظرة فاحصة، ليتبين أنه تاريخ فلسفات أنتجها المسلمون وفلسفات أتاحوا لغير المسلمين إنتاجها بعد الفتح، فيها فلسفة وثنية، وفلسفة مسيحية، وفلسفة إسلامية، وفلسفة يهودية. كانت هناك فلسفة إسلامية من صنع علماء الدين، وفلسفة «علمانية» من صنع الفلاسفة؛ وكانت هناك فلسفات شرقية وغربية، وفلسفات تنتمي إلى عالم البحر المتوسط، وفلسفات تنتمي إلى القارة الأوروبية، وفلسفات فارسية، وفلسفات تركية.

الظروف الجغرافية السياسية :

فتوحات القرن السابع

بدأ العرب المسلمون حركة الفتوحات المذهلة في زمن الخلفاء الراشدين - أبي بكر الصديق (٦٣٢ - ٦٣٤م) ، وعمر بن الخطاب (٦٣٤ -٦٤٤م) وعثمان بن عفان (٦٤٤ - ٦٥٦م) - بعد موت النبي محمد ‹صلى الله عليه وسلم› في ٨ يونية من عام ٦٣٢، تلك

الحركة التي ستتيح لهم في غضون سنوات قلائل أن يسيطروا على جزء من الإمبراطورية البيزنطية. وأن يقضوا على الإمبراطورية الساسانية قضاءً مبرماً.

ففي الوقت الذي بدأ فيه المسلمون الهجوم كانت الإمبراطوريتان قد خرجتا لتوهما من حرب شاملة أضعفتهما جميعاً من الناحية العسكرية وحطمتهما من الناحية الاقتصادية.

خاض غمار تلك الحرب على رأس الروم هرقليوس - هرقل - الذي حكم من عام ٦١٠ إلى عام ٦٤١، وهو مؤسس أسرة الأباطرة الهرقليين المثيرة، وكان على رأس الفرس خسرو الثاني - كسرى - الذي حكم من عام ٥٩٠ إلى عام ٦٢٨. أشعل الفرس نار هذه الحرب بحجة الانتقام لعزل وقتل الإمبراطور البيزنطي موريقيوس - موريس - (٥٨٣ - ٦٠٢)، الذي خلفه بعد مقتله فوكاس (حكم من عام ٦٠٢ إلى عام ٦١٠). وحقق الفرس سلسلة من الانتصارات، حيث استولوا في عام ٦١٢ على قيصرية في اقليم كبدوقية غرب آسيا الصغرى، وفي عام ٦١٣ على أنطاكية، ثم احتلوا سورية وفلسطين ومصر، بل واستولوا على «الصليب الحقيقي» أو «صليب الصلبون» عندما فتحوا بيت المقدس وحملوه معهم إلى قطيسفون Ctésiphon ، <وهذا الصليب أثر ديني يحكي الرواة أن هيلينا أم قنسطنطين عثرت عليه>. وهدد الفرس في عام ٦٢٦ أسوار القسطنطينية يظاهرهم حلفاؤهم الآفار. ثم انقلبت الموازين في عام ٦٢٧-٦٢٨، وحالف الحظ قوات البيزنطيين التي تولى قيادتها ابتداءً من عام ٦٢٢ ابن أرخون - والي - قرطاجة، هرقليوس - الذي كان قد خلع فوكاس في عام ٦١٠ ، وتقدمت القوات البيزنطية حتى وصلت إلى أبواب نصيبين (واحتل البيزنطيون في الطريق جاندزاك Gandzak مدينة الزرادشتين المقدسة ، وخربوا معبد النار في عام ٦٢٣ واستولوا على القصر الملكي في دَستجَرْد Dastgard عنوة في عام ٦٢٨. واضطر الفرس الساسانيون بعد موت خسرو - كسرى - إلى قبول اتفاقات أرابيسوس، فجلوا عن سورية ومصر وفلسطين، وردوا «صليب الصلبون» وفي ٢١ مارس من عام ٦٣٠ نصبه هرقليوس في حفل رسمي عام في أورشليم. وانتهت سنوات الحرب العشرون التي تسببت في خسائر بشرية فادحة، وعادت الإمبراطوريتان كل إلى حدودها التي كانت قائمة أيام الإمبراطور موريقيوس <موريس>. وهذه هي الأسرة الحاكمة الساسانية تقترب من نهايتها بعد سنوات قلائل، فقد مات قباذ الثاني. ابن خسرو الثاني (كسرى) في عام ٦٢٨، وخلفه أردشير الثاني الذي حكم عامين فقط (٦٢٨ - ٦٣٠) تحت وصاية الإمبراطور البيزنطي؛ وتربع على العرش بعده بعض الحكام العابرين خلقوا جواً من الارتباك وعدم الاستقرار السياسي. وفي صبيحة الهجوم الإسلامي كان للإمبراطورية عاهل هو يزدْجَرْد Yazdgard III الثالث آخر أباطرة الساسانيين واستمر حكمه من ٦٣٢ إلى ٦٥١.

وكانت الضربة الأولى التي سددها العرب الفاتحون إلى البيزنطيين: في سورية. وحققوا من الانتصارات السريعة الواسعة المدى ما جعلهم يوسعون نطاقها إلى مصر التي ساروا إليها على الفور تقريباً. وكانت المنطقتان - سورية ومصر - بالنسبة إلى رجال الصحراء منفذين طبيعيين، وهدفين من الأهداف السهلة أو على الأقل القريبة المنال. فقد كانت سورية ومصر مشغولتين بالصراعات التي وقف فيها الأرثوذكسيون الخلقدونيون في وجه المنشقين من دعاة الطبيعة الواحدة. وتسببت سياسة القمع التي مارستها البطريركية «المركزية» حيال اليعاقبة في تحولهم عن السلطة الإمبراطورية التي كانت تختلط اختلاطاً شديداً بالسلطة الكنسية. وسرعان ما اعتبروا الفاتحين العرب محررين لا غزاة.

أما فتح سورية فقد تم في شهور. واستسلمت دمشق قبل أن يقوم جيش النجدة الذي أرسله هرقليوس بعمل حربي يستحق الذكر. فلما سقطت المدينة قرر الجنود البيزنطيون وعددهم ٥٠٠٠٠ رجل أن ينازلوا قوات المسلمين الضئيلة العدد التي قادها خالد بن الوليد. ودارت رحى المعركة التي انتهت في ٢٦ أغسطس من عام ٦٣٦ بهزيمة ساحقة حاقت بجيش الإمبراطور في وادي اليرموك وخلف البيزنطيون في ميدان القتال ٤٠٠٠٠ من القتلى. ثم جاء فتح بيت المقدس بعد سنتين من الحصار تحت إمرة عمرو ويزيد ومعاوية. وسقطت مدن أخرى، هي: حمص، بعلبك (وكان اسمها آنذاك هليوبوليس Héliopolis) وأنطاكية وجَبَلة Gaballah واللاذقية Laodicée، وتدمُر (پالميرا) Palmyre وحلب. وتوقفت سلسلة الهزائم التي منيت بها القوات البيزنطية عندما ارتدت إلى ما وراء سلسلة جبال طوروس - وهي الحدود الطبيعية لسورية - وإلى صقلية وكبدوقية.

فلما تم للفاتحين العرب إخضاع سورية، انقضوا على فارس. وما مرت ثلاث سنوات حتى تقوضت أركان الإمبراطورية الساسانية . وسمح الخليفة عمر بن الخطاب، المنتصر على كل الجبهات، لعمرو بن العاص بأن يزحف على مصر التي كانت صومعة قمح الإمبراطورية البيزنطية ومرتكز قوتها البحرية على ساحل أفريقيا الشمالي. وفتح العرب المسلمون الإسكندرية في ٢١ ديسمبر من عام ٦٤١.

وكتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب يصف له هذا الفتح، قائلاً: « أما بعد فإني فتحت مدينة لا أصف ما فيها، غير أني أصبت فيها أربعة آلاف بنية بأربعة آلاف حمام وأربعين آلف يهودي عليهم الجزية وأربعمائة ملهى للملوك.» وهذا هو الوقت الذي تدّعي الأسطورة أن مكتبة الإسكندرية حرقت بأمر صريح من عمر بن الخطاب، وأن عمرو ظل نصف عام يحرق الكتب وقوداً للحمامات. والحقيقة أن المكتبة لم يكن لها وجود في عام ٦٤١، فقد أمر ثيودوسيوس - إمبراطور الروم - في عام ٣٩١ م بهدمها.

وهكذا بعد معركة القادسية ٦٣٦ وفتح قطيسفون سلوقية، ومعركة نهاوند ٦٤٢ (التي اعتبرت بمثابة النصر الأعظم أو «فتح الفتوح»)، والاستيلاء على الرَّي ٦٤٤ من ناحية، ومن ناحية ثانية بعد معركة أجنادَين ٦٣٤ وفتح دمشق ٦٣٥ ومعركة اليرموك ٦٣٦ وفتح بيت المقدس ٦٣٨ ثم فتح الاسكندرية ٦٤١ ، أصبح العرب في وقت واحد سادة بابل وسورية ومصر. وسقطت الإمبراطورية الساسانية نهائياً في زمن خلافة عثمان بن عفان بالاستيلاء على مرو في عام ٦٥١ وغزو خراسان. وهاهي ذي الأراضي البيزنطية التي استردها هرقليوس من الفرس بعد حرب باهظة الثمن استمرت من عام ٦٢٢ إلى ٦٣٠ تخضع للفاتحين الجدد، العرب المسلمين. لقد انهمر طوفان سياسي جارف بكل ما في الكلمات من معنى فغير في سنوات قلائل خريطة القوى في الشرق الأدنى كله. وكان من نتائجه أن أصبح جزء من ديار المسيحية - في سورية ومصر وفارس - يعيش ويعمل ويفكر وينتج على أرض الإسلام.

فلما دخل الشرق المسيحي جزئياً في الإسلام، اسرعت حركة الفتوح إلى الغرب تحمل إليه الإسلام. وحمل الراية بعد الخلفاء الراشدين آل معاوية، وكان معاوية، شأنه شأن عثمان بن عفان، من بني أمية. وتكونت إمبراطورية عربية حقيقية تحت حكم الخلافة الأموية التي امتدت من عام ٦٦١ إلى عام ٧٥٠. فابتداءً من عام ٦٩٨ تحت حكم عبد الملك بن مروان ٦٨٥ - ٧٠٥ انطلق العرب من الإسكندرية وأقاموا في أفريقية - تونس الحالية - وفي مطلع القرن الثامن إبان خلافة الوليد (٧٠٥-٧١٥) الخليفة الأموي السادس ساروا على طول سواحل شمال أفريقيا، وتحالفوا في الطريق مع البربر، ووصلوا إلى إسبانيا. وقامت طليعة بربرية على رأسها طارق بن زياد بتكليف من الوالي موسى بن نصير بمنازلة رودريج ملك قوط الغرب فسحقته واستولت على قرطبة وطليطلة وسرقسطة وبنبلونه ووصلت في بضعة أشهر إلى خليج بسكايا، وأكمل موسى بن نصير بقواته العربية السورية الفتح ابتداءً من عام ٧١٢. واستقر في هذه المناطق إسلام غربي، سيكون له واقعه السياسي الخاص، وسماته الخاصة الفكرية والثقافية، وسيكون له فلاسفته - الإسبان أو الأندلسيون - وفلسفته، وامتزاجاته وحواراته مع الثقافات، وتبادلاته وتعايشاته الدينية.

ولكل من الكيانين الإسلاميين، الشرقي والغربي، تاريخه ولقاءاته وصراعاته، مثلهما في ذلك مثل الكيانات المسيحية الغربية والشرقية، اللاتينية واليونانية، هذان التاريخان ينبغي تمييزهما أحدهما عن الآخر، وبيان ما يداخل كل منهما بحسب الظروف من علاقات ومراحل وشدة. فسندرس الكيانين كلاً على حدة، أما الأول فشهد حركة نقل العلوم من الشرق الذي كان من قبل مسيحياً (السوري المصري الفارسي) إلى بغداد؛ والثاني تحمل بحركة النقل من بغداد إلى قرطبة.

الشرق في حوبة الإسلام

امتدت فتوح الخلفاء الثلاثة الأول في شمال شبه الجزيرة العربية (أبو بكر الصديق ٦٣٢ -٦٣٤) إلى العراق والمنطقة الشمالية الغربية من بلاد ما بين النهرين ومصر وطرابلس الغرب (في عصر الخليفة عمر بن الخطاب من عام ٦٣٤ - ٦٤٤) ؛ وإلى أرمينيا وأزربيجان وطبرستان، وخراسان وسيستان وكِرمان (في عصر الخليفة عثمان بن عفان من عام ٦٤٤-٦٥٦)؛ وأضاف إليها الأمويون شرقاً مناطق بخارى والبلخ وكابول ومَكْران، وغرباً : أفريقية والمغرب وإسبانيا. واجه هذا الكيان الشرقي الهائل الإمبراطورية البيزنطية فلم يكف عن التغير والتحور، تارة يمتد وتارة يتقلص بحسب الأحداث والغارات والفتوح. وتتابعت على السلطة أسر حاكمة، وتصدرت القوميات والشعوب الساحة، ثم تلاشت. وعرف الإسلام فرقاً متنازعة لا سبيل إلى التوفيق بينها: السنية، والشيعة (المتشيعين لعلي بن أبي طالب) والخوارج (الذين خرجوا على تحكيم أذرُح الذي فرضه معاوية من أجل تحديد المسئولية في مقتل عثمان بن عفان، الخليفة الراشد الثالث)، وينتمي إلى الخوارج الرجل الذي قتل علي بن طالب في عام ٦٦١. وتعددت الفرق.

وتنقلت الفلسفة من مكان إلى مكان بحسب تنقل المراكز السياسية والدينية. فكانت في الفترة من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر الميلادي تختار عواصمها الواحدة بعد الأخرى في داخل الكيانات الجغرافية السياسية المهيمنة. ولم يكن الرجال الذين حملوا لواء الفلسفة كلهم عرباً، ولم يكونوا دائماً من المسلمين. وما ينبغي أن ننسى في يوم من الأيام ذلك التنوع الخارق للمألوف الذي اتسم به هؤلاء الرجال، ولا تلك السلسلة الطويلة من الرجال والحضارات المتمايزة التي أسهمت حلقاتها في ازدهار الفلسفة على أرض الإسلام.

ولك أن تنظر إلى الإمبراطورية السورية الفلسطينية التي أنشأها الأمويون، والتي استمرت من عام ٦٦٠ إلى عام ٧٥٠، لترى كيف كان الوثنيون في حرّان والمسيحيون المنشقون على الأرثوذكسية الخلقدونية، من نساطرة ودعاة الطبيعة الواحدة، هم الذين ضمنوا للفلسفة بقاءها ونهضوا بأول حركة لنقل الدراسات أو نقل العلوم والمعارف؛ كان المركز السياسي آنذاك في دمشق؛ وكانت الحياة الفكرية تنتشر من دمشق إلى نصيبين مروراً بحمص وأنطاكية والرُّها وحران. وهذا هو رجل من كبار أحبار الأرثوذكسية، يوحنا الدمشقي السرجوني (حول٦٧٥ - قبل ٧٥٤) ، عالم اللاهوت الذي عمل مع البطريرك الملكاني يوحنا الخامس، يؤلف مصنفاته في هذه الفترة المضطربة : فيدينه البيزنطيون إدانة مثلثة في مجمع هيريا Hiéreia (٧٥٣/٧٥٤) المناهض للأيقونات.

أما الفترة الممتدة من عام ٧٥٠ إلى عام ١٠٥٥ فقد انتقل العالم الإسلامي فيها من

حكم الخلفاء الأمويين إلى حكم الخلفاء العباسيين؛ وهاجرت السلطة من دمشق إلى بغداد؛ وقامت المراكز الفكرية في بغداد وحولها، وفي حمدان والرَّي ونيسابور ومَرو وبخارى (متوالية على الطريق المؤدي إلى سمرقند)، كما قامت في تبريز أو الموصل.

وليس العصر العباسي عصراً متجانساً تتابعت سنواته على نحو واحد. بل نتبين فيه ثلاث فترات متساوية، أو قل ثلاثة قرون أو ثلاثة عصور عباسية (العصر العباسي الأول والعصر العباسي الثاني والعصر العباسي الثالث)، تغطي تلك الحقبة الزمنية الممتدة من النصف الثاني من القرن الثامن إلى النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي:

العصر العباسي الأول

يمتد هذا العصر أو القرن من عام ٧٥٠ إلى عام ٨٦١، تتابع على الخلافة فيه عشرة خلفاء: السفاح ٧٥٠ - ٧٥٤؛ المنصور ٧٥٤ - ٧٧٥؛ المهدي ٧٧٥ - ٧٨٥؛ الهادي ٧٨٥ - ٧٨٦؛ هارون الرشيد ٧٨٦ - ٨٠٩؛ الأمين ٨٠٩ - ٨١٣؛ المأمون ٨١٣ - ٨٣٣؛ المعتصم ٨٣٣ - ٨٤٢؛ الواثق ٨٤٢ - ٨٤٧؛ المتوكل ٨٤٧ - ٨٦١. ولقد شهد هذا القرن ازدهار السنية وازدهار التثاقف الفلسفي لدى العرب؛ وكانت الأسرة الحاكمة في أوجها تحكم بلا منازع. وشهدت هذه السنوات نشأة «بيت الحكمة»، ونشاط المترجم المسيحي الكبير حنين بن اسحق، وازدهار مذهب المعتزلة الذي نشأ في عصر الخلفاء الأمويين المتأخرين، وظهور أول فيلسوف عربي مسلم وهو يعقوب بن اسحق الكندي. وشهد هذا العصر أيضاً الهوة النهائية التي باعدت بين السنيين والشيعة (حيث قُتلت سلالة الحسن بن علي، الخليفة العلوي الثاني، في «فخ»؛ وهرب إدريس - حفيد الحسن بن علي - إلى المغرب؛ وفي عام ٧٩٩: مقتل موسى الكاظم، الخليفة العلوي السابع، من نسل الحسين بن علي)، كما شهد هذا العصر هرب آخر الخلفاء الأمويين، عبد الرحمن الداخل، من بطش قوات العباسيين، واستيلاءه على إسبانيا وتأسيسه إمارة قرطبة، كما شهد تأسيس إدريس بن عبد الله بن الحسن (توفي في عام ٧٩٣) الدولة الإدريسية الصغيرة في غرب المغرب، وازدهار الإمارات الخوارجية، منها إمارة سجلماسة Sidjilmâsa (موقعها في المغرب الحالية) حول ٧٧٠، وإمارة «تهارت» (بالجزائر الحالية) (٧٧٦)، وكانت هذه الإمارات الخوارجية تتحلق كالطوق حول إمارة القروان الوحيدة المخلصة لبغداد، التي حكمها الأغالبة (سلالة إبراهيم بن الأغلب الذي منحه الخلفاء الإمارة وراثية).

العصر العباسي الثانى

يمتد هذا العصر أو القرن من عام ٨٦١ إلى عام ٩٤٦/٩٤٥، تتابع على الخلافة فيه ثلاثة عشر خليفة (المنتصر٨٦١-٨٦٢، المستعين، المعتز، المهتدي، المعتمد، المعتضد، المكتفي، المقتدر، القاهر، الراضي، المتقي، المستكفي ٩٤٤-٩٤٦). وهذا العصر هو عصر تفكك الخلافة. ففي السنوات من ٩٠٨ - ٩١٠ قام الإمام المستور عبيد الله [المهدي] الذي ادعى أنه من سلالة علي وفاطمة بقلب الرستميين، واستولى في عام ٩٠٨ على تاهرت، وظَهَر على الأغالبة (القيروان) واتخذ لنفسه لقب أمير المؤمنين ولقب المهدي وأسس أسرة الفاطميين؛ وفي الوقت نفسه اتخذ أمير قرطبة لنفسه لقب خليفة في عام ٩٢٩. وهكذا كان هناك ثلاثة يحملون لقب الخليفة ويتربع كل منهم على كرسي خلافة، كانت هناك خلافة في الغرب، وثانية في إفريقية، وثالثة في الشرق. أما مصر فقد خرجت بصورة أو أخرى من الفلك العباسي: وتولت السلطة فيها أسر تركية حاكمة عسكرية (الطولونيون والإخشيديون) كانت تمارس السلطة دون أن تحفل كثيراً بالوصاية النظرية التي لبغداد. ونذكر في هذا المقام عامليْن أدّيا في النهاية إلى تقويض أركان السلطة العباسية، أولهما الانفجار الشيعي، وثانيهما زحف البيزنطيين الذين سعوا في ظل أسرة المقدونيين التي أسسها باسيليوس الأول في عام ٨٦٧ إلى استعادة الأراضي التي كان العرب قد استولوا عليها. إلا أن هذه الفترة المضطربة بلغت فيها الفلسفة البغدادية ذروتها، مع الرازييْن ، والمسيحي أبى بشر متى بن يونس والمسلم أبي نصر الفارابي.

العصر العباسي الثالث

شهد هذا العصر أو القرن الذي يمتد من عام ٩٤٦/٩٤٥ عندما بدأ انهيار سلطة الخلافة العباسية التي فرض عليها البويهيون الشيعة وصايتهم، واتخذ واحد منهم لقب أمير الأمراء ودخل بغداد على رؤوس الأشهاد حاكماً، وظل الحكم الفعلي هناك في يد البويهيون حتى عام ١٠٥٠. ورأى الخلفاء نجم الفاطميين يصعد لا يوقفه شيء، يقودهم المعز، فيستولون على مصر في عام ٩٦٩ ويؤسسون فيها عاصمة جديدة هي القاهرة، ويشرفون على مكة والمدينة (٩٧٠-٩٧١). وهذا هو سيف الدولة الحمداني يستولي في عام ٩٤٤ على حلب وحمص وينشيء إمارة خارج سيطرة العباسيين سيأتي الفارابي إليها ويعمل فيها بعض الوقت. وينعكس تفتت الكيان الإسلامي الشرقي على انتشار المراكز الفلسفية : الفيلسوفان يحيى بن عدي المنطقي وإبن مسْكَوَيه يدرّسان في بغداد البويهية، ابن سينا يدرس في حمدان، الكرماني ‹حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرماني، توفي بعد ١٠٢١› يدرس في القاهرة

التي كانت معقلاً حقيقياً للشيعة منحه الخليفة الفاطمي الحاكم (٩٩٦ -١٠٢١) «جامعة» أقامها في الجامع الأزهر. وفي هذا العصر الجياش بالفوران الديني شهدت السنوات من ١٠٠٠ إلى ١٠٥٠ ظهور فرق جديدة من الشيعة، فظهر الدروز أشياع الدُّرَزي ‹محمد بن إسمعيل الدُّرَزي› الذين تحصنوا بجبال حوران، ونادوا بألوهية الحاكم بأمر الله الفاطمي وبعودته في آخر الزمان؛ وظهر العلويون أو النُّصيريون الذين نادوا بألوهية علي.

وما نتتبع السنوات ابتداءً من عام ١٠٤٠ حتى نرى على مر مائة سنة أو نحوها قوة أخرى ترتسم صورتها في وضوح متزايد، ألا وهي التركمان. والتركمان بدو أتراك مسلمون، سلاجقة سنيون استولوا على الرَّي وحمدان، وأزاحوا البويهيين وفرضوا حمايتهم على الخليفة العباسي في بغداد. ولقد ناصبوا الفاطميين العداء أشد العداء، وانتزعوا منهم حيناً بيت المقدس، وحاربوهم حرباً عقائدية أكثر منها عسكرية.

ودخل طُغْرُل بك ‹طغرلبك›، عظيم السلاجقة، بغداد في عام ١٠٥٥ سلماً، وتلقى من الخليفة العباسي ‹القائم› لقب سلطان، وهو لقب تركي، ولقب ملك المشرق والمغرب الذي ألقي عليه مهمة استعادة مصر وسورية من الفاطميين. فلما انتزع السلاجقة من الفاطميين جزءاً من سورية أقاموا إمبراطورية جديدة امتدت من إيران إلى سورية وآسيا الصغرى. وغلب السلاجقةُ البيزنطيين في واقعة منار جرد «منزيجرت» Manzikert التي انتصر فيها ألب أرسلان ‹ابن أخي طغرل بك› على الإمبراطور البيزنطي ديوجينيس رومانوس في عام ١٠٧١، وأنشأ السلاجقة دولة حديثة وفتحوا «المدارس» للتصدي للاحتكار الفكري الذي استأثرت به جامعة الأزهر الشيعية.

وعندما مات ملكشاه (١٠٧٢) الذي خلف طغرل بك وألب أرسلان، تفتت الإمبراطورية إلى عدد كبير من الإمارات المتنافسة توزعت علي مناطق مختلفة، فمنها إمارة بني دانشمند في كبدوقية؛ ومنها ما كان في سورية مثل إمارة رضوان محي الدين في حلب وإمارة دُقاق في دمشق وهما إبنا أخي ملكشاه؛ ومنها إمارة الأرتُقيين في الموصل وفي الفرات الأعلى؛ من بين هذه الإمارات برزت شخصية قِليج أرسلان الذي حكم سلطنة الروم في آسيا الصغرى، وعاصمتها نيقية، وكان اسم الروم يطلَق على البيزنطيين الذين كانوا يمتلكون الجزء الجوهري من هذه الأراضي. وقليج أرسلان هو الذي تلقى الصدمة الأولى عندما جاء الصليبيون، وكانت الهزائم الأولى التي نزلت بالمسلمين من نصيبه، حيث احتل الصليبيون نيقية في ١٩ يونية من عام ١٠٩٧؛ ونازلوه في معركة ضورليوم (= دوروولايون) Dorulaion، حيث تقع اليوم في تركيا مدينة إسكي شهير (أول يولية من عام ١٠٩٧). ثم أخذوا بعد ذلك بيت المقدس من الفاطميين في ١٥ يولية من عام ١٠٩٩.

ويتميز العصر السلجوقي بالدور الذي أنيط بالصوفية من أجل استعادة العقول فكرياً

ودينياً وكانت الشيعة قد كسبتها إليها - وهذا موضوع برز فيه عالم الدين الكبير الغزالي في القرن الحادي عشر ؛ كما يتميز العصر السلجوقي باستعادة بغداد مكانتها من حيث هي مركز للحياة الفكرية، بفضل مدرسة «النظامية» التي درّس فيها أكبر فلاسفة القرن الثاني عشر : الشهرستاني. ويحتل النقد الذي مارسه إبن سينا مكاناً هاماً في إعادة استنفار الإسلام السني على نحو ديني فلسفي؛ والرأي عند الشيعة أن نقده لم يكن نقداً بل دفاعاً. على أننا نلاحظ غلبة اتجاه يسلك بفلسفة ابن سينا مسلكاً توفيقياً، ونلاحظ أن عدداً من الكتاب آثروه على غيره، منهم فخر الدين الرازي.

أما العالم الفاطمي في هذا العصر نفسه فقد شهد مولد طائفة النِّزارية التي اشتهرت باسم الحشاشين، وأطلق الصليبيون على زعمائهم اسم Les Vieux de la montagne أي «شيوخ الجبل»، أشاعوا إرهاباً سرياً في سورية ولبنان وتغلغلوا حتى في داخل فارس (ألَموت Alamût) .

وينطبع النصف الثاني من القرن الثاني عشر بالعديد من الاضطرابات والتقلبات، ففقد السلاجقة سلطانهم، ودالت دولة الفاطميين.

في عام ١١٤١ تعرض سَنْقَر Sanjar، أمير خراسان السلجوقي، الذي كان قد نجح في جمع الكرخانيين Karakhânides في بلاد ما وراء النهر والغزنويين في البقاع الأفغانية حوله، تعرض لهجوم الغز الأتراك يدفعهم من أمامه المغولي أكداي Khitây. وهُزم سنقر هزيمة حاسمة في عام ١١٥٣ ولقي حتفه هو والشهرستاني الذي كان قد استضافه في عاصمته مرو. وفي عام ١١٩٢ طرد الخليفة العباسي في بغداد السلاجقة معتمداً في ذلك على عاهل مملكة خوارزم (قرب بحر آرال).

وفي عام ١١٤٦ أمسك نور الدين، إبن الأتابك زنكي (١١٢٨ - ١١٤٦)، بمقاليد الحكم في حلب. ورغبة منه في إعادة وحدة الإسلام لصالح السنية ناضل على جبهتين: محاربة الفرنجة وإسقاط الفاطميين. واستولى على دمشق في عام ١١٥٤ وأرسل قائد قواته الكردي شيركوه لنجدة مصر التي هاجمها عموري الأول Amaury ملك أورشليم الفرنجي. فلما تقطعت أسباب الحلف الذي كان الوزير الفاطمي شاوَر قد عقد مع آموري ، انسحب شيركوه، ولكنه عاد في عام ١١٦٨ إلى مصر عندما هاجمها الفرنجة مرة أخرى، وتولى شيركوه الوزارة بدلاً من شاور. فلما مات شيركوه في مارس من عام ١١٦٩ خلفه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي. حتى إذا مات الخليفة الفاطمي الأخير في عام ١١٧١، أصبح صلاح الدين صاحب السلطة الفعلية في البلاد، وحصل سيده نور الدين من الخليفة العباسي على ولاية مصر وسورية. وعندما توفي نور الدين أعلن صلاح الدين نفسه أتابك ابن السلطان؛ وحصل في عام ١١٧٥ من الخليفة العباسي على ولاية سورية ومصر وفلسطين. وحقق صلاح الدين

على الفرنجة انتصارته (حطين في عام ١١٨٧) التي خفف من وطأتها على الفرنجة النجاح المحدود الذي أصابته الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٧ - ١١٩٣)، وتوفي صلاح الدين في مارس من عام ١١٩٣ دون أن يتمكن من تحقيق وحدة العالم الإسلامي، فلم يشترك معه في محاربة الصليبيين لا سلطان الموحدين بأسبانيا ولا سلطان الروم. وبوفاة صلاح الدين سار التفكك بخطى سريعة إلى البلاد التي كان يحكمها. وإذا كانت مصر قد حفظت تماسكها في عهد السلطان الملك الكامل، فإن سورية تفككت إلى سبع إمارات متنافسة.

لم يكن النصف الثاني من القرن الثاني عشر شديد الاحتفاء بالفلسفة، ولكنه شهد نشاطاً حقيقياً في مجال الفلسفة على يد أبي البركات فخر الدين الرازي. وما أشرف القرن الثاني عشر على نهايته حتى لم يكن للعالم الإسلامي إلا عاصمة ثقافية حقيقية واحدة هي: بغداد. وكان البناء السياسي في عصر الخلفاء الثلاثة المتزامنين في طريق الانهيار: ودالت دولة الفاطميين في عام ١١٧١ وكأنما أشار انهيارها كالإرهاص إلى ما سيصيب العالم الإسلامي الغربي، حيث بدأت دولة الموحدين في الانهيار ابتداء من عشرينيات القرن الثالث عشر ١٢٢٠.

وأتم القرن الثالث عشر إعادة توزيع الأوراق، بنهاية الخلافة العباسية (١٢٥٨). فقد جاء الغزو المغولي، حيث زحف الإيلكخان Ilhkhans في عام ١٢٤٢ يقودهم هولاكو Hulagü، وقهروا سلاجقة الروم وأخضعوهم، وفي عام ١٢٥٨ استولوا على معاقل الحشاشين (قلعة آلاموت)، واستولوا على بغداد، وخربوها، وقتلوا الخليفة وأسرته، ثم زحفوا على دمشق وحلب. وتصدى لهم المماليك الذين كانوا يحكمون مصر منذ ١٢٥٠، فتراجع المغول، ثم عادوا إلى الهجوم مرة أخرى. وفي الوقت الذي كانت فيه آخر المواقع التي احتلها الفرنجة تقع في أيدي سلطان مصر الظاهر بيبرس، كانت الفلسفة في العالم الإسلامي الشرقي تتداعى بإيقاع يواكب إيقاع هجمات المغول: ونرى الطوسي وابن تيمية و‹عضد الدين› الإيجي، آخر شهود «الفلسفة» كيف كانت لهم مواقف من المغول، سواء كانت هذا المواقف مواقف تصد لهم أو عمل في خدمتهم.

ولن تتمخض الفترة التالية من التاريخ عن عوالم فلسفية جديدة، لا الإمبراطورية المملوكية في مصر، ولا الإمبراطوريات الأسيوية التي تولدت عن فتوح تيمورلنك، ولا الفتح العثماني. كانت العقول مشغولة بالحرب والتجارة والفن.

الفلسفة في عصر الأمويين

كانت الفلسفة على أرض الإسلام في العصر الأموي فلسفة غير إسلامية في أغلبها، منها الوثنية مع بقية الجماعة الفلسفية في حران التي لاذ بها آخر الفلاسفة الأثينيين، ومنها المسيحية المتمثلة في دراسة نصوص المنطق الأرسطوطاليسي في أديرة اليعاقبة.

حرّان أو استمرار الوثنية

لم يضيق الإسلام على مصير الفلسفة في حران تضييقاً يذكر. وعلى الرغم من أن المسيحية ضربت هناك في الأرض بجذور قوية منذ وقت طويل، وكان لها على سبيل المثال في مطلع القرن التاسع مطران، فقد استمرت هناك حياة فلسفية مستقلة عن المسيحية فيما يعتبر آخر زهرة أزهرتها الوثنية، يشهد على وجودها العديد من المصادر العربية المتأخرة. قَبِل المسلمون هذا الوجود العجيب بل شجعوه. ومن المؤكد أن الحرانيين سموا أنفسهم في عام ٨٥٠ بالصابئين، حتى يربطوا أنفسهم بوحي سماوي ويدخلوا في زمرة أهل الكتاب (مع اليهود والمسيحيين [...]) لينالوا وضع الذميين، فجعل الحرانيون أنفسهم من أتباع صابي الذي عده ‹بعض المؤلفين› المسلمين ابن هرمس، وقالوا إن لهم نبياً، بل أنبياء، أبرزهم هرمس ومعه أجاثوديمون Agathodaimon الذي أشار إليه الفيلسوف اللاتيني هرمان الكارينتي Hermann von Kärnten ويسميه الفرنسيون Hermann de Carinthie في القرن الثاني عشر، وجعلوا من الكواكب وسطاء لا محيص عنها (كان كهنتهم يقدمون إليها القرابين)، ولكنهم تمسكوا أيضاً بالمشائية الأرسطوطاليسية، ووفقوا مبادئهم هنا وهناك مع السياق التوحيدي الجديد.

ويذكر الكندي، فيما نقله عنه ابن النديم الببليوغرافي الكبير المتوفي في عام ٩٩٥ في كتاب «الفهرست»، أن الفكرة الأساسية التي يؤمن بها الصابئون هي أن «للعالم علة لم يزل واحد لا يتكثر، لا يلحقه صفة شيء من المعلومات.» وهذا يعنى أن الكندي كان يعتبر الحرانيين من أهل التوحيد، الذين يقولون بخلق العالم وبخلوده في وقت واحد (اشتراك المعلول بالعلة في الخلود) ومذهب سلبي في الإلهيات.

ويفرق ‹علي بن الحسين› المسعودي (توفي في عام ٩٥٦م) بين صنفين من الحرانيين أو الصابئين، يقول: «لهذه الطائفة المعروفة بالحرانيين والصابئة ‹الذين بقوا في حران› فلاسفة، إلا أنهم من حشوية الفلاسفة ‹= من الدرجة الدنيا›، وعوامهم مباينون لخواص حكمائهم ‹في مذاهبهم، وإنما أضفناهم إلى الفلاسفة› إضافة سبب لا إضافة حكمة، لأنهم يونانية، وليس كل اليونانيين فلاسفة. إنما الفلاسفة حكماؤهم» وهم - الفلكيون والأطباء

والفلاسفة - الذين برحوا حران، واندمجوا في المجتمع الإسلامي واستقروا في بغداد أو البصرة أو بعلبك. ويعتقد المسعودي أن حرانيي حران من عبدة النجوم : وأنهم يقيمون معابد أو «هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب [...] ومن هياكل الصابئة هيكل السلسلة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس، وهذه مدورات الشكل، وهيكل زحل مسدس [Saturne]، وهيكل المشترى مثلث [Jupiter] ، وهيكل المريخ ‹مربع› [Mars]، وهيكل الشمس مربع [Soleil] ، وهيكل عطارد مثلث الشكل [Mercure]، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع مستطيل [Vénus] وهيكل القمر مثمن الشكل [Lune] » - وهي الآلهة الثانوية في رأي أرسطو وأفلاطون بحسب ما جاء في محاورة طيمايوس.

ولقد ظلت ذكرى حران قوية في قلب القرن الثالث عشر يشهد على ذلك أن الكاتبي ‹نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي› (توفي في عام ١٢٧٦) كان قادراً على تلخيص لاهوتهم في خطوطه الجوهرية ‹في كتابه المسمى «المُفصَّل في شرح المُحَصَّل»›.

يقول: «[في رأي الحرنانية] أن الله ‹سبحانه وتعالى› يفيض عنه العقلُ كفيض النور عن القرص، والمراد أنه سبحانه وتعالى علّة موجِبة لوجود جوهر مجرد من المواد، أي ليس بمتحيِّز ولا حالّ في المتحيز، ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار، بل على سبيل الإيجاب بالذات، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس، والضوء عن السراج، والإحراق عن النار، ليس بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب؛ فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار، بل على سبيل الإيجاب، وهو الذي صدر أولاً عن الباري قصداً، وما عداه عنه تعالى بواسطته، بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر عنه إلا الواحد؛ وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً. »

هذه الآراء اللاهوتية الحرانية كما لخصها الكاتبي تشبه موجز الآراء اللاهوتية الفلسفية التي أدانتها جامعة باريس في عام ١٢٧٧، وهذه الآراء اللاهوتية تتسم على أية حال بثلاث سمات مميزة:

١) وحدة المعلول المباشر عن الله (تطبيقاً للمبدأ القائل بأنه «من الواحد لا يصدر إلا الواحد»)

٢) الفيض بالضرورة

٣) دور العقل وسيطاً في الخلق.

وهذا التفريق بين الفيض الطبيعي وبين الفعل الإرادي يتوازى مع التمييز بين الصدور على نحو طبيعي per modum naturae وبين الصدور على نحو إرادي per modum voluntatis ،

ذلك التمييز الذي كان علماء اللاهوت الاسكولائيون في القرن الثالث عشر يتمسكون به ويحرصون عليه أشد الحرص. والإسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodise هو الذي أدخل الفكرة القائلة بأن الوحدة والبساطة الإلهيتين تفترضان وحدانية وبساطة ما ينجم عنهما من معلول. بل إنه يعرض في رسالته المسماة «رسالة في مبدأ الكون Lettre sur le principe de l'univers» ميثاق الإلهيات الأرسطوطاليسية. وهكذا نرى أن الآراء اللاهوتية الحرانية كما يصورها الكاتبي قريبة جداً من فكر اسكندر الأفروديسي.

واستناداً إلى شواهد الفلاسفة العرب يمكن أن نقول إن الفلسفة المشائية الأرسطوطاليسية ظلت مزدهرة في حران حتى العصر العباسي . وفي وقت ازدهار السياسة الثقافية العظيمة التي اتبعها الخلفاء العباسيون في بغداد (القرن التاسع) مع الإسكندرية وجُنديسابور، ورَدت مدينة الفلاسفة حران جزءاً ملحوظاً من العلماء الذين جمعوا لينقلوا العلم اليوناني إلى السريانية والعربية، ونكتفي بذكر مثل واحد هو ثابت بن قرة (حول ٨٢٦ -٩٠١) الذي كان واحداً من أكبر العلماء والمترجمين في العصر العباسي - خلف فيما خلفه من آثار كتاباً هاماً في الحساب - كان «صابئياً».

وثابت بن قُرَّة صنف مصنفات مختلفة باللغة السريانية تتناول ديانة الصابئين. ولقد نسبت إليه كتابات هرمسية، سحرية - كثيرة، وكان يعتبر حجة في الطلاسم. ورسالته في «الصور» أي الطلاسم ، تلك التي ترجمت إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، مزيج نمطي من الأرسطوطاليسية والهرمسية:

«كلام ثابت بن قرة: الرأي عند أرسطوطاليس أن من يقرأ في الفلسفة أو الهندسة أو في أي علم من العلوم دون أن تكون لديه أدنى خبرة بالتنجيم سيصادف عقبات، لأن علم الطلاسم أثمن من الهندسة وأعمق من الفلسفة. يقول الفيلسوف أرسطوطاليس [...] إن الروح لا يمكن أن تعيش بغير الغذاء الذي لا مناص لها عنه في رأب عناصرها: كذلك الذين لم يحيطوا خبراً بعلم الفلك حرموا من نور العلم والحكمة [...] وما علم الطلاسم إلا القسم الأعلى والأسمى من علم الفلك.»

العالم المسيحي السورى الفارسي

رحب مسيحيو سورية وفارس بالمسلمين - وبخاصة على أرض المسيحية. وكان الرأي عند النساطرة واليعاقبة أن وضع «الذمي» الذي يكفل الحماية لغير المسلم في مقابل دفع الجزية أفضل بالنسبة إليهم من وضع المسيحي المنشق على أرض الإمبراطورية البيزنطية. وهكذا استطاع المسيحيون أن يلعبوا دوراً من الدرجة الأولى في الحياة الفلسفية، وأن

يضمنوا الانتقال من الفترة الأنتيكية المتأخرة إلى ذروة الفلسفة في الشرق الإسلامي، وهي عصر الخلافة العباسية في بغداد.

وأقرب الظن أن الذين حملوا عبء الفلسفة في الفترة السابقة على الخلافة العباسية كانوا من أتباع المشائية أو من أتباع الدعوة إلى الطبيعة الواحدة. أما في العصر العباسي الذي برزت فيه بغداد فانتقل الدور إلى النساطرة الذين حملوا عنهم الراية، وقدموا إسهامات أكثر تنوعاً، تمتد إلى حيث تشمل النصوص العلمية، وبخاصة المصنفات الطبية لجالينوس. ولكننا إذا نظرنا إلى الوضع في مجموعه رأينا أن التراث الأرسطوطاليسي كان، على ما يبدو، صاحب الصدى الأكبر، وأن المنطق المعروف باسم «الأورجانون Organon» كان يحتل مكان الصدارة بين مصنفات هذا التراث الأرسطوطاليسي. والأرجح أن الفلسفة السريانية كانت في جانب كبير منها شروح على ما صنفه أرسطوطاليس في المنطق. وكثير من هذه الشروح ليست بين أيدينا اليوم، ضاعت أو لم يتوفر أحد على نشرها. ولكننا على الرغم من ذلك نستطيع أن نعطي صورة دقيقة إلى حد كبير عن مصنفات السريان في مجال شرح منطق أرسطوطاليس.

كانت الشروح السريانية الأساسية على أرسطوطاليس في القرون الأولى للإسلام تختص بالمقولات، كتبها: جورجيوس مطران العرب Georges des Arabes (توفي ٧٢٤) ‹نصبه العرب المسيحيون القائلون بالطبيعة الواحدة مطراناً في بلاد ما بين النهرين سنة ٦٨٦› وسيبوخت Ishobokht' (توفي حول ٧٨٠) ‹ساويرس سيبوخت، مطران «قِنّسرين»› وداود بار بولس David bar Paulos (توفي حول ٧٨٥) وموسى بار كيفا Moses bar Kepha (توفي ٩٠٣). تناول جورجيوس كتاب «العبارة Per tês hermêneias» لأرسطوطاليس بالشرح، ولكن شرحه لا يزيد عن أن يكون اقتباساً ونقلاً باهتاً عن أصل يوناني مجهول. كذلك شرح كتاب «التحليلات الأولى Analytika protera» شرحاً لا يزيد أيضاً عن أن يكون اقتباساً عن مصدر يوناني مجهول. وهناك بضعة شروح أخرى كتبت بالسريانية في عصور متأخرة. ولكننا سنلاحظ أن المسيحيين في الغالبية العظمى من الحالات كتبوا مصنفاتهم بعد القرن السابع باللغة العربية.

وثمة سمة مميزة للمصنفات السريانية التي تناولت المنطق الأرسطوطاليسي بالشرح، وهي أن شروح «التحليلات الأولى» وقفت عند الفصل السابع من الكتاب الأول، ولم تتجاوزه، أو هي بعبارة أخرى وقفت عند القياس الحملي، وتركت أقيسة الحالات، والأقيسة الاستثنائية المتصلة وأقيسة الخلف. وقد لاحظ الفارابي في رسالته «فيما ينبغي أن يقوم قبل تعلم الفلسفة» هذه الظاهرة وفسرها بأنهم لو تجاوزوا الفصل السابع وعرفوا الأقيسة التي

وردت فيما بعده من فصول، لتسببت بقية «التحليلات الأولى» في إزعاج المسيحيين. والملحوظة لها مغزاها، ونراها واضحة بكل أبعادها عندما نتفحص مصير مصنفات أرسطوطاليس في الغرب، ونكتشف أن كتب المنطق، حتى كتب المنطق الأولية التي كان اللاتين يستخدمونها في النصف الأول من القرن الثالث عشر، كان الجزء الذي ينقلونه فيها من «الأورجانون» يقف دائماً بالنسبة إلى التحليلات الأولى عند حد الكتاب الأول، الفصل السابع I, 7 (29b).

الأرسطوطاليسية اليعقوبية في القرن السابع: قِنَّسرين

أدى الاضطهاد الذي مارسه الإمبراطور يوستينيان مع المؤمنين بمذهب الطبيعة الواحدة إلى نزوح جماعات متعددة منهم في عام ٥٢١. نذكر من بين هؤلاء النازحين إلى المنفى يوحنا بار أفتونيوس Jean bar Aphtonius، رئيس دير القديس توماس في مدينة سلوقية الواقعة على نهر أورنته ‹حالياً نهر العاصي›. خرج أفتونيوس بجماعته، ولاذ بموضع على الشاطىء الأيسر من نهر الفرات اسمه «قِنَّسرين» أي «وكر النسر» Qenneshrin, Kenneschré، أسس فيه في عام ٥٣٧ ديراً أصبح بعد الفتح الإسلامي المركز الرئيسي للثقافة السريانية الهللينية في القرن السابع. تلقى العلم في هذا الدير الفلاسفة الكبار والمترجمون المرموقون الذين برزوا في الفترة التي سبقت العصر العباسي: ساويرس سيبوخت ‹أو سابُخت› Sévère Sebokht (توفي في عام ٦٦٦/٦٦٧)، وأثاناسيوس البالادي Athanase de Balad (توفي في عام ٦٨٦) ويعقوب الرهاوي Jacques d'Édesse (مات حول عام ٧٠٨).

وأصبح دير «قنِّسرين» تحت رئاسة ساويرس سيبوخت مكاناً نشطت فيه الفلسفة أيما نشاط. ونحن نعرف أن ساويرس نفسه خلّف مصنفاً عن الأقيسة اقتبسه من «التحليلات الأولى»، ونعرف أنه خلف أيضاً رسائل وشروحاً على منطق أرسطو وكتاباً عن الأسطرلاب. وقد خلد تلاميذه أسماءهم في سجل المترجمين الذين نقلوا أرسطوطاليس من اليونانية إلى السريانية، وهم: أثاناسيوس البالادي ويعقوب الرهاوي مطران الرها، وجيورجيس الذي كان مطران قبائل العرب المسيحيين الرحل في بلاد ما بين النهرين (توفي في عام ٧٢٤). وجدير بالذكر أن أثناسيوس ترجم إلى السريانية كتاب «إيساجوجي Isagôgê» ‹مدخل إلى المقولات› الذي ألفه فورفوريوس Porphyrios وصنف مقدمة لمنطق أرسطوطاليس وأقيسته.

وأقرب الظن أن الترجمات السريانية لآثار أرسطوطاليس كانت في العصر الإسلامي

عديدة، والرأي عندنا، اعتماداً على الوضع الحالي لمعلوماتنا أنها كانت منصبة على الأورجانون Organon خاصةً.

في العصر العباسي ترجمت «المقولات» Peri tôn kategôriôn على الأقل ثلاث مرات إلى السريانية: لدينا ترجمة مجهولة المترجم ترجع إلى القرن السابع، وترجمة بقلم يعقوب الرهاوي، وثالثة بقلم جيورجيس مطران العرب. أما كتاب «العبارة» Peri tês hermêneias فلدينا ترجمة جزئية له مجهولة المترجم وأخرى بقلم جيورجيس مطران العرب، وينطبق الكلام نفسه على «التحليلات الأولى Analytika protera» وكل هذه الترجمات ترجع إلى وقت سابق على القرن الثامن، وهي قد وصلت إلينا. أما ترجمات أثاناسيوس البالادي للآثار التالية: «التحليلات الأولى Analytika protera» و«التحليلات الثانية Analytika hystera» و«المواضع Topika» و«تفنيد أغاليط السفسطائيين» Peri tôn sophisikôn elenchôn، فلم تصل إلينا. وينعقد الإجماع على أن شروح جيورجيس مطران العرب التي أضافها إلى ترجماته هذه تعتبر من روائع المشائية السريانية الأولى. ولكن أعمال يعقوب الرهاوي تستحق الاهتمام أيضاً، نذكر أولاً كتابه المسمى Encheiridion الذي صنفه حول عام ٧٠٠ وشرح فيه المصطلحات الفلسفية الوثنية (الخارجية) التي كان الخلقدونيون واليعاقبة والنساطرة جميعاً يستخدمونها: الطبيعة، المادة، التجسد، الشخص، النوع. ويتخذ من تحليله للمصطلح اليوناني «أوسيا» ousia والمصطلح السرياني «إتوتا» îtûtâ فرصة لبيان العلاقة بين الإله والوجود على نحو ينتهي إلى التماثل، فيقول إن الكلمات المعبرة عن الوجود ليست إلا تكئة للتفكير لأن موضوعها هو دائماً إما الزيادة أو النقص بالنسبة إلى الإله. والواقع أن الكلام والتفكير لا يناسبان المخلوق الذي ليس بموجود حقاً، ولا يناسبان الخالق، الذي هو فوق الوجود أو أعظم منها.

يوحنا الدمشقي (توفى قبل ٧٥٤)
والتراث الملكاني

ولد يوحنا الدمشقي Ionnes Damascenus بالفرنسية Jean de Damas حول عام ٦٧٥ (أو حول عام ٦٥٢ كما ذكرت بعض المصادر)، وكان ينتمي إلى عائلة عريقة من المدرسين وعمال الضرائب خدمت ملك الفرس الساساني ومن بعده الإمبراطور هرقليوس، ثم معاوية، ثم كل الخلفاء الأمويين. وفي عصر عمر الثاني ‹عمر بن عبد العزيز› القصير- من عام ٧١٧ إلى عام ٧٢٠ - الذي وقف من المسيحيين موقفاً عدائياً، لم يغير يوحنا دينه، ويعتنق الإسلام بغية الاحتفاظ بمنصبه في الإدارة، وآثر النزول عن المال والثروة والبقاء في ملته.

ودخل دير القديس سابا الملكاني المذهب، اليوناني اللغة، وأصبح حبر اللاهوت لدى البطريرك يوحنا الخامس، وكتب عدة مصنفات ضد اللاتصويريين الذين كانت لهم الغلبة في بيزنطة. وتسببت مقالاته الثلاث التي دافع فيها عن الصور والأيقونات في إدانته إدانة مثلثة أمام مجمع هيرايا Hiéreia (وجاء اسمه في منطوق الإدانة منصور [وهو اسم الجد الذي اتخذه يوحنا من حيث هو الابن الأكبر] ورأي مجمع هيريا أن هذا الاسم نذير شؤم يوحي بمشاعر إسلامية! وكانت الإدانة في الحقيقة ثلاث إدانات : إدانة منصور لأنه خان المسيح! وإدانة منصورلأنه عدو الإمبراطورية، وإدانة منصور لأنه فقيه الكفر، عابد الصور!»). وكان الإمبراطور قنسطنطين كوپرونيموس Konstantin Kopronymos شغوفاً بتحليل الأسماء وتأويلها، فوصل به الأمر إلى حد تحريف الاسم العربي «منصور» الذي يعني «من تحقق له النصر» إلى اسم يوناني شبيه هو مَنزر manzer الذي يعني «ابن حرام».

وكتب يوحنا الدمشقي في مجال الجدل الديني «مجادلة بين مسلم ومسيحي» [عنوانها بالفرنسية Controverse entre un musulman et un chrétien] تعتبر من النصوص الأولي في هذا النوع (وتأتي في المرتبة الثانية بعد المجادلة بين بنيامين بطريرك الإسكندرية وعمرو بن العاص التي ترجع إلى عام ٦٤٣). ولما لم تكن اللغة تمثل عائقاً في العالم السوري الفارسي فقد ازدهرت فيه مثل هذه المجادلات إبان القرنين السابع والثامن. أما الكنيسة البيزنطية فلم تدل بدلوها في هذا النوع من المحاورة والمجادلة إلا في القرن التاسع، وكان رائدها نيقيتاس البيزنطي Nicétas de Byzance الذي كلف من ترجم له القرآن إلى اليونانية بهذه المناسبة. وجدير بالذكر أن المجادلات اتخذت طابعاً سمحاً في بغداد العباسية، وأشهر أمثلتها المجادلة التي تضمنتها المراسلات المتبادلة بين البطريرك النسطوري طيموثيوس Timotheus [يكتب الاسم بالفرنسية Timothée] وبين الخليفة المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) أو الخليفة المهدي (٧٧٥ - ٧٨٥). أما المسيحية الغربية فلم يبدأ بينها وبين المسلمين تبادل جدلي من هذا النوع إلا في القرن الثاني عشر على يد بطرس المبجل Petrus Venerabilis.

أما الكتاب الكبير الذي صنفه يوحنا فهو «ينبوع المعرفة» Pêgê gnôseôs الذي أتمه في عام ٧٤٣. ويعتبر هذا الكتاب أول عرض شامل للاهوت في التاريخ، ويتكون من ثلاثة أجزاء: ١- الجزء الأول: جزء فلسفي - قوامه الجدل أو الفصول الفلسفية - ويبسُط المفاهيم الأساسية للمنطق الأرسطوطاليسي كما تصوره فورفوريوس (الترادف، المشترك، الجناس، تعدد المعاني، اختلاف المعنى) واللاهوت الثالوثي (الطبيعة، الشخص، الأقنوم) - وهذه توليفة سنجدها كثيراً فيما بعد - فمضمون إيساجوجي (Isagoge) Eisagôgê والأبواب الأولى من المقولات، وهو مضمون يناسب على نحو مثالي التفكير في التحديد الثالوثي ، والتقسيم إلى «جنس، فصل نوعي، نوع (أو فرد)» يحل بسهولة محل التقسيم إلى ماهية

وعلاقات أصلية وأقانيم.

٢- الجزء الثاني: سجل الهرطقات منقول نقل مسطرة عن كتاب «باناريون Panarion» ‹أي = صندوق العقار› من تصنيف إبيبفانيوس Epiphanios السلاميني (ولد حول عام ٣٢٥ - وتوفى حول عام ٤٠٣) الذي كان اسقف سلامينا Salamine في قبرص، وإن زاد عليه يوحنا الدمشقي ما استجد ألا وهو ما أسماه الدعوة إلى الطبيعتين والإرادة الواحدة المونوتيلية monothélisme وقصد به الإسلام (انظرالهرطقة رقم ١٠٠ ، وكانت تلك أول مرة ترد فيها هذه الهرطقة باللغة اليونانية)

٣- الجزء الثالث: مائة فصل تعالج موضوعات لاهوتية تحمل عنوان «المذهب الأرثوذوكسي» وتعتمد على تخطيط رباعي يضم الأربعة أجزاء التالية : الرب الواحد الأحد، الخلق ، تاريخ الخلاص، مسائل مختلفة. وهو تخطيط يعتبر النواة التاريخية لكل كتب اللاهوت اللاتينية الجامعة (التي تشغل فيها سيرة المسيح مكان تاريخ الخلاص) وترتيب منظومي للمسائل التي تعرض لها علم الكلام» الإسلامي (وفيه تتخذ سيرة نبي الإسلام مكان سيرة المسيح).

ولقد كانت الترجمة اللاتينية للجزء الثالث المعنون «المذهب الأرثوذكسي»-De fide or thodoxa مصدراً من المصادرالكبيرة للاهوت اللاتيني في العصر الوسيط. وقد نقل عنه الناقلون بصفة عامة نظريته الخاصة بالأسماء الإلهية، حيث ميز نوعين من الأسماء: الأسماء «السلبية» التي تنفي صفة ما عن الله، والأسماء الإيجابية» التي تعبر عن الصفات التي «تليق بطبيعة الله» دون أن تعبر عن هذه الطبيعة ذاتها؛ ونقلوا عنه مفهومه عن التعالي الإلهي la transcendance divine فالله في رأيه فيما وراء معرفتنا لأنه - مثل الخير عند أفلاطون - «فيما وراء الماهية». وقد شرح يوحنا الدمشقي بمفاهيمه هذه الآية ١٤ من الإصحاح ٣، من سفر الخروج [سفر الخروج، الإصحاح ٣، ١٣- ١٤، النص في الترجمة العربية: «فقال موسى لله ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم إله آبائكم أرسلني إليكم . فإذا قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم. فقال الله لموسى أَهْيَه الذي أَهْيَهْ. هكذا تقول لبني إسرائيل أَهْيَهْ أرسلني إليكم. »" أَهْيَهْ " تقابلها بالعبرية "ehye" وبالفرنسية "Je suis"] وقد شاع شرحه، وأخذ به أتباع المدرسية الاسكولائية جميعاً : إن كلمة «وجود» تعني العجز عن فهم الله، لأنها تعني «أن الله يملك ويجمع في ذاته كل الوجود، وكأنه محيط من جوهرلانهائي ولامحدود».

العصر العباسي

في عام ٧٥٠ استولى بنو العباس ‹بن عبد المطلب بن هاشم›، عم النبي محمد ‹عليه الصلاة والسلام› على السلطة، وأزاحوا عنها اخر سلالة الأمويين الذين كان معاوية قد بلغ بهم سدة الحكم في عام ٦٦١. وينتمي آل العباس، مثلهم مثل العلويين من سلالة علي بن أبي طالب، إلى بني هاشم. وقد بدأت الخلافة العباسية بحمامات دم ‹للقضاء على الأمويين›، واستمرت في الحكم ثلاثة قرون. في هذا العصر الطويل نشأ الجزء الجوهري من الإنتاج الفلسفي في العالم الإسلامي الشرقي.

ونميز في العصر العباسي على سبيل التبسيط حقبتين أساسيتين :

أولاً : حقبة تشمل القرنين العباسيين الأولين من عام ٧٥٠ إلى عام ٩٤٦/٩٤٥.

ثانياً: حقبة الوصاية البويهية من عام ٩٤٦/٩٤٥ إلى عام ١٠٥٠.

أما بعد هذه الحقبة الثانية، فقد شهد هذا العالم الإسلامي، على الرغم من استمرار وجود خليفة عباسي، تفتتاً سياسياً، ولم يعد في الإمكان اعتبار السلطة العباسية أو حتى العجز العباسي مرجعاً تاريخياً، إذا أخذنا في اعتبارنا الغزوات التركية ثم المغولية.

العصر الذهبى العباسى (٧٥٠ - ٩٤٦/٩٤٥)

يواكب القرنان الأولان من الخلافة العباسية تثاقف العرب فلسفياً، ونهوض فلسفة الإسلام، ونهوض الفلسفة في ظل الإسلام، أو هما يواكبان باختصار عصراً من أعظم العصور الفكرية ثراءً في الشرق الإسلامي والشرق المسيحي.

دور المسيحيين

في عام ٧٦٢ أسس الخليفة العباسي الثاني المنصور(٧٥٤-٧٧٥) مدينة بغداد أو «مدينة السلام»، فأعاد إلى العراق دور المركز السياسي الذي انتزعه منه الأمويون. وما مرت أعوام قلائل حتى اتسع الدور الجغرافي السياسي للمدينة الجديدة بما ضمه إليه من دور ثقافي وفلسفي وديني. وتزودت الخلافة بما كانت تحتاج إليه من وسائل لتحقق سياستها، ‹وقربت

إليها الفلاسفة المترجمين›، فلم يتعرض المسيحيون للاضطهاد، بل على العكس من ذلك، وجدوا أنفسهم مشاركين على نطاق واسع في العمل الثقافي، فلم يعودوا مسئولين عن إنجاز الترجمات من اليونانية إلى السريانية فحسب (وهي ترجمات كان يمكن أن تظل محصورة في حدود جماعاتهم)، بل أصبحوا، وبصفة خاصة، الصناع الأساسيين لأول عملية نقل إلى العربية.

ومنذ القرن الثامن الميلادي - القرن الثاني الهجري- وفي عهد المهدي (٧٧٥ - ٧٨٥)، ثالث الخلفاء العباسيين، قام منجم البلاط، ثيوفيلوس الماروني (توفي في عام ٧٨٥) بترجمة كتاب أرسطوطاليس «تفنيد أغاليط السفسطائين» Peri tôn sophistkôn elenchôn من اليونانية إلى السريانية، وما مرت أعوام حتى كان البطريرك طيموثيوس الأول (المتوفي في عام ٨٢٣) يترجم كتاب أرسطوطاليس «المواضع» أو «الطوبيقا» Topika بتعضيد من الشيخ أبي نوح، كاتب والي الموصل، أو كما تذكر بعض المصادر: بتعضيد من هارون الرشيد العظيم (٧٨٦ -٨٠٩)، خامس الخلفاء العباسيي. وشهد القرن التاسع مولد فلسفة عربية حقيقية، كما شهد تزايداً في عدد الترجمات السريانية والعربية للنصوص اليونانية. بل شهد القرن التاسع مشرق عصر الترجمات العظيم على أرض الإسلام وذروة الترجمات السريانية. وكانت هذه الترجمات السريانية تُنقل في مرحلة تالية إلى العربية، على يد المترجمين المسيحيين أنفسهم في أكثر الأحيان، في حركة نشيطة مستمرة لا يوقفها عائق.

وإذا كان من الإفراط في التقدير أن نقول مع عبد الرحمن بدوي إن كل الترجمات السريانية تقريباً جرى إنجازها بعد الإسلام، في بلاد الإسلام، وإنها لم تصنع قط من أجل ذاتها، بل صنعت لكي تنقل إلى العربية، فمن الضروري أن نشدد على أن الفترة التي نشط فيها المترجمون من اليونانية إلى السريانية أكثر النشاط ظلت محدودة نسبياً.

ترجم حنين ‹ حنين بن اسحق (٨١٠ - ٨٧٣)› نحو مائة من نصوص جالينوس من اليونانية إلى السريانية، ونقل نحو نصف الترجمات السريانية إلى العربية. وبدأت اللغة العربية منذ منتصف القرن التاسع تحل محل السريانية لغةً للطب والفلسفة. وكان حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين آخر من ترجم «الأورجانون» من اليونانية إلى السريانية. ولم تعد السريانية في القرن العاشر لغة ترجمة، بل أصبحت لغة شرح. ومن الطبيعي أن كل الناس كانوا يستخدمون الترجمات القديمة، ولنذكر أن طائفة من ترجمات حنين كانت ترجمات قديمة قام بمراجعتها. في القرن العاشر صنف الحسن بن سُوار ترجمة سميت ترجمة «مدرسية» شملت «الأورجانون» في مجموعه، استخدمت أساساً للترجمات العربية التي صنعها يحيى بن عدي وابن زُرعة ‹عيسى بن اسحق، من نصارى بغداد ٩٨١ - ١٠٥٦›. وتتضمن ترجمة ابن سوار

ملحوظات تقارن الترجمات المختلفة، وتورد مقتطفات متوازية أو استشهادات من ترجمات سريانية أخرى ترجمت إلى العربية. ولا تتضمن ملحوظات ابن سوار الهامشية نصوصاً باليونانية: ابتداءً من القرن العاشر كان النقد النصّي العباسي يستند على نطاق واسع إلى مقارنة الترجمات السريانية القديمة بعضها بالبعض. وفي نهاية هذه الفترة ظهرت التصنيفات المعجمية السريانية العربية القائمة على التجميع التي نهض بها بصفة خاصة إيشو بار علي Ishô' bar 'Ali وحسن بار بهلول Hassan bar Bahlûl.

فلسفة باللغة العربية

وسواء كان الفلاسفة والمفكرون مسيحيين أو مسلمين فقد كانوا في نهاية القرن التاسع الميلادي /الثالث الهجري يعبرون عن أنفسهم باللغة العربية. وكان هذا التغيير في اللغة يشهد على مرحلة جديدة في نقل الدراسات. فهذه هي الفلسفة التي مارسها النساطرة واليعاقبة في إطار اللاهوت المسيحي تدخل منذ نهاية القرن التاسع في الدائرة السياسية الثقافية للخلفاء العباسيين. وهذا التغير في الأرضية الاجتماعية يقابله تغير في الوظيفة الإيديولوجية واتساع في السجل الفلسفي نفسه: وأصبح الفلاسفة والمفكرون يطالعون مع الخلفاء نصوصاً فلسفية أكثر من تلك التي كانوا يطالعونها في الأديرة والمدارس المسيحية، وكانوا، وهو الأهم، يطالعون نصوصاً أخرى. فإذا أرسطوطاليس الذي حصره السريان في المنطق يفسح مكانه لأرسطوطاليس بتمامه وكماله، بل إلى ما هو أكثر من ذلك حيث اتسعت الدائرة فشملت أعمال من شُغلوا به، والأعمال المنحولة إليه، والوثائق المزيفة. وخرج إلى النور مرة أخرى: المشّاءون - الإسكندر الأفروديسي - الأفلاطونيون المحدثون - أفلوطين، فورفوريوس، پروقلوس. ونوجز فنقول إن المؤلفين الكبار الذين يمثلون التراث الأنتيكي المتأخر وصلوا كلهم تقريباً إلى أيدي العرب. وتطلبت استعادة الإنتاج الفلسفي والمناقشة الفلسفية بحجمها الذي عرفه القرن السادس، بعد انقضاء أربعة قرون، حركة ترجمة لا مثيل لها في تاريخ الإنسانية. ويرجع الفضل إلى الإرادة السياسية للسلطة العباسية في تحقيق هذا الهدف في سنوات لا تزيد على بضعة عقود.

ترجمات ومترجمون

وإذا كان المنصور والمهدي قد أعطيا الدُّفعة الأولى للترجمات في عالم الإسلام الشرقي، فإن الحركة الحقيقية بالنسبة إلى الفلسفة انطلقت في زمن خلافة المأمون من عام ٨١٣ إلى

٨٣٣ ميلادية أي ١٨٩ - ٢١٨ هجرية .

كان الاهتمام في عصر الخلفاء الأول منصباً على العلوم أكثر من الفلسفة، إذ التمس المنصور في جنديسابور، حيث قامت مدرسة الطب التي أنشأها الإمبراطور الساساني خسرو الأول، مترجمين لينقلوا الكتب العلمية النافعة في الطب والفلك والرياضيات. أما ترجمة النصوص الفلسفية فقد بدأت بدايتها الحقيقية في عصر المأمون.

ويحكي ابن النديم صاحب «الفهرست» أن أرسطوطاليس نفسه ظهر للخليفة في المنام وحضه على أن يجمع في بغداد مخطوطات آثاره وآثار الفلاسفة اليونانيين الكبار الآخرين. فكانت تلك نقطة انطلاق سلسلة من السفارات الثقافية إلى بيزنطة. وليست هناك أهمية في البحث عن مدى صحة قصة منام الخليفة، فهذه القصة وأشباهها تمثل طريقة تبرير مألوفة في العالم الأنتيكي والعصر الوسيط. وإنما المهم هو ما تكشف لنا عنه، وهو أنه كان هناك في الإمبراطورية البيزنطية في بداية القرن التاسع الميلادي عدد مرتفع ارتفاعاً كافياً من المخطوطات الفلسفية اليونانية يكفي لمد الثقافة العربية الناشئة بما تحتاج إليه لتروي ظمأها. ولم تكن هذه المخطوطات الفلسفية تنتج في موطنها في ذلك العصر نتاجاً فلسفياً محلياً له وزنه. فقد كان العصر عصر استعادة صورة القديم، ولكنه كان محدوداً من الناحية الفكرية: كان أهل الفكر يجتهدون في العودة إلى امتلاك رأسمال، وكانوا يتوسلون إلى ذلك بتصنيف الموسوعات وتدوين مذكرات عن السير والكتب، وهو فن برع فيه بطريرك القسطنطينية نفسه : فوتيوس. وعلى العكس من ذلك عندما سعى العرب إلى امتلاك الثقافة اليونانية عن طريق الترجمة إلى لغة أخرى أثبتوا على مدى قرنين من الزمان على الأقل أنهم أكثر إبداعاً من البيزنطيين. وانظر إلى السفراء الذين شدوا رحالهم إلى الأرض البيزنطية من أجل شراء المخطوطات اليونانية ترى أنهم لم يجلبوا مخطوطات لينسخوها فحسب، وإنما جلبوا المادة الأولية لإنتاج أعمال جديدة وأصيلة. وآية ذلك أن كل هذه السفارات قام بها المترجمون الفلاسفة أنفسهم، إما لحساب العلماء - مثل تلك السفارة التي أرسلها الأخوة شاكر ‹بنو محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم› وهم من الموسرين ربما تحت رئاسة حنين بن اسحق - أو لحسابهم الخاص. أياً كان الأمر فقد شهدت بغداد منذ السنوات ٨٣٠ نشاطاً فائقاً دب في مؤسسة أصيلة لا مثيل لها في التاريخ هي «بيت الحكمة»، ضمت كل مترجمي العصر - مثل الحجاج بن مطر أو يحيى بن البطريق اللذين شاركا في السفارة الأولى إلى بيزنطة - عينهم النظام الحاكم ودفع إليهم رواتبهم لتحقيق تثاقف العالم العربي الإسلامي. كان المترجمون الكبار قد نشأوا على الفلسفة الأرسطوطاليسية كما عرفها التراث السرياني وكانوا بصفة أساسية من أسرة حنين بن اسحق المسيحية: الأب (حنين)، الابن (آسحق)، ابن الأخت

(حبيش). ولكن هناك مترجمون من غير هذه الأسرة، منهم المسيحيون ومنهم غير المسيحيين.

ترجمات أرسطوطاليس

ترجمت أعمال أرسطوطاليس كلها تقريباً إلى العربية. فيما يلي قائمة بأهم هذه الترجمات ومترجميها.

المقولات:

ترجمة اسحق بن حنين (عن الترجمة السريانية التي قام به أبوه حنين) وأصلح الترجمة الحسن بن سوار

العبارة، بارى أرمانياس:

ترجمة اسحق بن حنين؛ مجتث مجهول المترجم.

التحليلات الأولى ، أنالوطيقا:

ترجمة تُذاري أو تَداري (تيودور Théodore) الذي يذهب البعض إلى القول بأنه هو مطران حرّان الملكي تيودور أبو قُرة (توفي في عام ٨٢٦)، وأصلحها حنين (وكانت هناك ترجمات أخرى تنسب إحداها إلى يحيى بن البطريق)

التحليلات الثانية ، البرهان، أبودقطيطا، أنالوطيقا الثاني:

ترجمة أبو بشر متى بن يونس (عن ترجمة اسحق السريانية؛ وترجمة غفل (استخدمها ابن رشد ولعلها كانت معتمدة على ترجمة متى.

المواضع ،(الجدل)، طوبيقا:

ترجمة يقال لها «قديمة» - هي التي صنعها البطريق طيموثيوس وأبو نوح؛ وترجمة يحيى بن عدي (عن ترجمة سريانية بقلم اسحق بن حنين)؛ وترجمة مشتركة بقلم أبي عثمان الدمشقي (الكتاب ١-٧) وإبراهيم بن عبد الله الكاتب (الكتاب ٨)، واعتمدت الترجمتان على ترجمة اسحق بن حنين إلى السريانية؛

تفنيد أغاليط السفسطائيين ‹التبصير بمغالطة السفسطائية›، سوفسطيقا:

يحيى بن عدي؛ عيسى بن زرعة ؛ ابن ناعمة الحمصي - ويرد اسمه الناعمي، توفي في عام ٨٣٩ ؛ الخطابة، ريطوريقا:

ترجمة غفل؛

الشعر، أبوطيقا:

أبو بشر متى بن يونس؛

الطبيعة، السماع الطبيعي:

ترجمة اسحق بن حنين؛

السماء :

ترجمة أبي بشر بن متى (الكتاب الأول مفقود)؛ ترجمة يحيى بن البطريق (كاملة لا ينقصها إلا ١٨ سطراً) أصلحها اسحق بن حنين؛

الكون والفساد :

ترجمات اسحق بن حنين مفقودة؛ ترجمة الدمشقي ؛ ابن بكوس (يذكره الفهرست)

الآثار العلوية:

يحيى بن البطريق؛

النفس:

اسحق بن حنين؛

الحس والمحسوس:

هذا العنوان يعني عند العرب مجموعة «الطبيعيات الصغرى» Parva naturalia ، ترجمة بشر بن متى (مقتطفات)؛ ترجمة الكتب الستة الأولى ذكرها ابن رشد وصاغها بعبارات مختلفة؛

الحيوان De animalibus:

يحيى بن البطريق؛

الفلسفة الأولي، الميتافيزيقا:

الفا الصغرى:

ترجمة اسحق بن حنين؛ ترجمة اسطاث؛ ترجمةغفل ، مع شرح يحيى بن عدي؛

ألفا الكبرى:

ترجمة نظيف بن أيمن؛ ترجمة اسطاث (مفقود)

الباء:

ترجمة اسطاث؛

الكاف:

ابن زُرعة (يذكره ابن النديم)؛

اللام:

ترجمة يحيى بن عدي (يذكرها ابن رشد - «وهذا نجده في ترجمة يحيى بن عدي» - ومنها استعار ترجمة الفقرة 7-2 a 1070. وابن رشد يشير إلى ترجمات أخرى كثيرة، يقول : «ترجمة أخرى»، «ترجمة ثالثة» - لعلهما من صنع شملي Shamli «ترجمة غير التي فسرها الاسكندر» الأفروديسي - لعلها ترجمة أبي بشر متى الذي ينسب إليه ابن النديم أيضاً ترجمة تفسير الاسكندر الذي سيستخدمه ابن رشد - «بعض الترجمات»؛

الأخلاق إلي نيقوماخوس:

ترجمة غفل (وتوحي ملحوظة لابن الندم بأنه كانت هناك بقلم اسحق بن حنين ترجمة سريانية للكتاب مع تفسير لثيميستيوس [ثامسطيوس عند ابن النديم] Thémistius.

ونحن لا نعرف إلا القليل عن اسطاث الذي يصفه المؤرخون بأنه «مسيحي من أصل يوناني أو مصطبغ بالهيللينية»، وتفيد بيانات ابن النديم أنه ترجم «الميتافيزيقا» للكندي، والكندي هو أول فيلسوف عربي مسلم كبير. ونحن في الواقع نعرف ترجمته (المنقولة عن اليونانية مباشرة) لأنها النص الذي أقام عليه ابن رشد تفسيره الكبير.

وعلاوة على أعمال أرسطوطاليس الصحيحة ، هناك عدد ضخم من الأعمال المنحولة إليه، ترجمت أو نشرت بين الناس منسوبة إلى أرسطوطاليس، نذكر منها بصفة خاصة :

- كتاب الخير المحض

الذي عُرف في الغرب تحت العنوان اللاتيني Liber de causis أي «كتاب العلل»

- أثولوجيا أرسطاطاليس

- سر الأسرار

- كتاب التفاحة

- كتاب «الاسطماخس»

- الذخيرة (أو ذخيرة الإسكندر)

- رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر فى السياسة

- رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر فى واجبات الأمير.

وقد حفظت اللغة العربية مع أعمال أرسطوطاليس عدداً من نصوص الإسكندر الأفروديسي، نذكر منها طائفة من المقالات ربما كان أهمها ما عرف باسم «كتاب مبادىء الكُل» الذي ترجمه من اليونانية إلى السريانية حنين بن اسحق ونقله من السريانية إلى العربية إبراهيم بن عبد الله الكاتب.

ويختلف الأمر بالنسبة إلى شروح أرسطوطاليس التي ضاعت أصولها اليونانية، فكتاب «الفهرست» لابن النديم يذكر :

- تفسيراً للمقولات (فى ٣٠٠ صفحة)

- تفسيراً للمواضع (الجدل)؛

- شروحاً علي عدد من مقالات «السماع الطبيعى»

ترجمها أبو روح الصابي ويحيى بن عدي (عن ترجمة سريانية من عمل حنين) وقسطا بن لوقا،

- شرحاً على «الكون والفساد»

- وشرحاً على «كتاب اللام من الميتافيزيقا»

كلاهما من عمل أبى بشر بن متى.

كل هذه الشروح لم تصل إلينا.

الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. أفلاطون.

لم تترجم آثار أفلاطون الأصلية إلى العربية قط. ولكن ابن النديم أشار إلى ترجمة طائفة من أعمال أفلاطون وبخاصة «سوفسطس» [باليونانية Sophistês] وقال: «رأيت بخط يحيى بن عدي سوفسطس ترجمة اسحق بتفسير الامقيدورس Olympiodores» وكذلك يذكر:

- «النواميس» Nomoi ترجمة حنين وابن عدي

- «طيماوس» Timaios ترجمة ابن البطريق أصلحها أو أعاد ترجمتها حنين وأصلحها ابن عدي

هذان النصان لم يصلا إلينا. ولكننا على يقين من أنه كانت هناك ترجمة لكتاب «الجمهورية» Politeia لأن ابن رشد صاغها بعباراته، وربما كانت هذه الترجمة من عمل حنين. وحدث مع أفلاطون ما حدث مع أرسطوطاليس حيث نحلت إليه كتب عديدة ، أشهرها مجموعات من الحكم الأخلاقية من قبيل «وصية أفلاطون في تأديب الأحداث» التي ترجمها اسحق، ومقالات في الخيمياء أو الصنعة.

وأهم نص خيميائي في سجل الأعمال المنحولة إلى أفلاطون هو «كتاب الروابيع لأفلاطون». وربما خرج هذا الكتاب من أوساط الصابئة في حران (وهو عبارة عن نوع من تجميع لجمل «أفلاطونية» يصحب كل واحدة منها شرح) وانتشر حتى وصل إلى اللاتين، حيث ترجم إلى اللاتينية في مطلع القرن الثالث عشر، وطبع في سلسلة «تياتروم كيميكوم» حرفياً: «مسرح الكيمياء» Theatrum chemicum التي كان لاتسار تسيتسنر Lazar Zetzner يصدرها (والمعروف أن المجلدات الثلاثة الأولى من السلسلة ظهرت في عام ١٦٠٢).

أفلوطين و «أثولوجيا أرسطاطاليس»

تُرجم جزء كبير من «تساعات» Enneades أفلوطين إلى العربية، وانتشرت الترجمة انتشاراً كبيراً في أرض الإسلام. والعجيب أن الناس تداولوها منسوبة إلى أرسطوطاليس - مثلها مثل كتاب «أثولوجيا أرسطاطاليس» - أو منسوبة إلى مؤلف وصف بوصف مختلط هو «الشيخ اليوناني».

وترتبط قصة «أثولوجيا أرسطاطاليس» بالمصائر الأدبية المختلفة التي مرت بها نصوص من عصور متباينة ومعان فلسفية متباينة، فهي ترجع إلى مؤلف حقيقي، كان «أستاذاً للفلسفة الأرسطوطاليسية» في أثينا ، هو الإسكندر الأفروديسي (صاحب كتاب دي فاتو De

fato الذي أهداه إلى الإمبراطورين سيپتيميوس ساويريس Septimius Severus وكاراكاللا Caracalla، والذي يمكن أن يحدد تاريخه بين عام ١٩٨ وعام ٢٠٩ ميلادية) وإلى فيلسوفين من أصحاب النزعة الأفلاطونية المحدثة هما أفلوطين (ولد في عام ٢٠٥ وتوفي في عام ٢٧٠) أنشأ مدرسة خاصة به في روما من عام ٢٥٩ إلى عام ٢٦٩ وپروقلوس (ولد في عام ٤١٢ وتوفي في عام ٤٨٥) الذي تولى رئاسة مدرسة أثينا الأفلاطونية طوال خمس وأربعين سنة.

وفي مطلع القرن التاسع الميلادي، الثالث الهجري، ظهرت في بغداد الترجمة العربية لمصنف يبدو أنه كان توليفة من نصوص يونانية جرى تجميعها في القرن السادس. وهناك صياغتان من «أثولوجيا أرسطاطاليس» <يعرفه الفرنسيون باسم Théologie d'Aristote> : صياغة قصيرة يسميها النقاد «الشائعة» Vulgate، وصياغة طويلة. والصياغة الشائعة تتكون من ثلاثة أجزاء متميزة:

١) مقدمة

٢) رءوس المسائل

٣) صياغة محورة للتساعات من ٤ إلى ٦.

ولقد تناولت أقلام عديدة بالتفسير موضوع تداول الأثولوجيا في العالم الثقافي العباسي فاختلفت اختلافاً كبيراً حتى إننا نجد أنه من المستحيل أن نورد هنا تفسيراً أكيداً، جامعاً مانعاً، ولهذا فسنكتفي بإيراد تفسير واحد نراه أقرب إلى القبول، وهو تفسير تسيمرمان Zimmerman الذي يضع «الأثولوجيا» في قلب النشاط الفلسفي الذي مارسه الورثة المسلمون العرب الأول للفلسفة المسيحية البغدادية، ونعني بهم : الكندي ومدرسته.

تبدأ «مقدمة» الأثولوجيا على النحو التالي:

« بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد وآله. الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف، المسمى باليونانية أثولوجيا، وهو قول على الربوبية، تفسير فرفريوس الصوري، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي وأصلحه، لأحمد بن المعتصم بالله، أبو يوسف يعقوب ابن إسحق الكندي رحمه الله. »

أما «رءوس المسائل»، فهي نوع من فهرس المحتويات، أقرب الظن أنها مأخوذة عن الكيفالايا képhalaia (النقط الرئيسية) المقتبسة من فورفوريوس (الفيلسوف الذي نشر

التساعات وقسمها إلى ٥٤ قولاً مرتبة زمنياً على ثلاث فترات -٢١ منها قبل نزول أفلوطين روما، و٢٤ إبان تدريسه في روما و ٩ بعد رحيله إلى صقلية.)

اعتمدت الصياغة المحورة على التساعات من ٤ إلى ٦ واقتبست اقتباسات من مصدر آخر، لمؤلِّف يصفه بعض النقاد بأنه مؤلف يوناني مجهول، ويصفه البعض الآخر بأنه مزيِّف من دعاة الطبيعة الواحدة في القرن السادس (قد يكون يوحنا الأفامي Jean d'Apamée) يمكن أن يكون قد اشتغل على ترجمة سريانية للتساعات الثلاثة الأخيرة من عمل صابئي من حران، ويصفه آخرون بأنه مؤلِّف عربي هو ابن ناعمة (وهو ما يعني أن الجزء الثالث من الأثولوجيا تم تصنيفه باللغة العربية مباشرة)، ويذهب آخرون هم الأغلبية إلى أن المؤلف هو فورفوريوس. وأياً كان الترجيح بالنسبة إلى المؤلف، فالواقعة تبقي على حالها وهي أنه في لحظة ما من التاريخ وجد العرب بين أيديهم توليفة من النصوص الأفلاطونية الحديثة نسبت إلى أرسطوطاليس ، نسبها العرب إليه أو نسبها المصدر الذي أخذوا عنه أو جاءت النسبة عن خطأ حدث مصادفة في أثناء النقل.

والرأي عند تسيمرمان Zimmermann أنه كان هناك في القرن التاسع، في دائرة الكندي، «ترجمة معدلة» لنص لاهوتي يتكون من عناصر منها :

- ترجمة معدلة لكتاب «تساعات» أفلوطين من ٤-٦ يشير إليها بالرمز (AP* =)
- وترجمة معدلة لكتاب «عناصر الثاؤلوجيا» لپروقلوس (APr* =)
- ومجموعة من مقالات الإسكندر الأفروديسي.

وقرب نهاية القرن التاسع تفرقت مكونات هذه المختارات ، هذه الأثولوجيا التي أشار إليها تسيمرمان بالرمز Theology*، وسلك كل مكون طريقه الخاص إلى مصيره الخاص: أما المكون AP* ، وهو المكون الأفلوطيني، فقد تحول إلى الكتاب الذي يسميه الناس عادةً «أثولوجيا أرسطاطاليس»، ويشير إليه بالرمز K=، عن طريق عملية معقدة حاول تسيمرمان أن يستشفها ويستعيدها؛ وأما المكون APr* ، وهو المكون الپروقلوسي، فقد حفز على إنشاء كتاب «الخير المحض» الذي سيعرفه اللاتين فيما بعد باسم Liber de causis «كتاب العلل»؛ وجمعت نصوص الإسكندر في مجموعة صنفها أبو عثمان الدمشقي، رمز إليها بالحرف D بعنوان «مختارات من الأثولوجيا؟» تضم طائفة من المقتطفات المأخوذة من بروقلوس والإسكندر.

وإذا كان تكوين هذه المقتطفات غامضاً أشد الغموض، وكان عرضة للجدل والمناقشة، فإن وظيفة مجموعة المختارات الأولى، أياً كان العصر الذي ظهرت فيه واللغة التي كتبت

بها، تبدو واضحة: ألا وهي إقامة أثولوجيا فلسفية حقيقية تتجاوز أرسطوطاليس، أوهي بعبارة محددة : استكمال كتاب اللام في ميتافيزيقا أرسطوطاليس عن طريق أثولوجيا مأخوذة عن خلفائه في الفلسفة.

وأغلب الظن أن هذا البرنامج الفلسفي ومبرراته التي تنطبع بطابع توفيقي، بدأ بين فلاسفة العصر الأنتيكي المتأخر واستمر بين صابئة حران. وأياً كان نصيب مؤلفي القرن السادس في تصنيف التوليفة الأولى من النصوص الفلسفية المتباينة أشد التباين، المأخوذة من أعمال طائفة من الفلاسفة تباينت نزعاتهم أشد التباين أيضاً، نرى فيهم الإسكندر الأفروديسي كما نرى أفلوطين، فإن الدور الذي رسمه أعضاء مدرسة الكندي لهذا الكتاب يسير يقيناً في طريق توفيقية تتسم بسمات الصيغة العربية لنقل العلوم. فقد كانت «دائرة الكندي» تجعل من نفسها المنوط بها استمرار وإكمال وإتمام تراث الفلسفة اليونانية ونقله.

ونحن نعرف، استناداً إلى مقدمة «أثولوجيا أرسطاطاليس» التي أشار إليها تسيمرمان بالرمز K أن أعضاء دائرة الكندي جعلوا من الإنجاز اللاهوتي للميتافيزيقا الأرسطوطاليسية موقفاً فلسفياً حقيقياً. هذا الموقف الفلسفي الذي اتخذوه وأكدوه ينبغي على كل مؤرخ فلسفي أن يأخذه في اعتباره إذا قبل مع هايديجر Heidegger فرضية ترى أن الميتافيزيقا تقوم أصلاً على بنية أنطولوجية أثولوجية منطقية onto-théo-logique ، وهو موقف فلسفي ينقسم إلى أطروحتين جوهريتين:

١) الأثولوجيا (الربوبية) هدف الميتافيزيقا ، وقد جاء في المقدمة تعبير صريح عن هذا المعنى، والميتافيزيقا المشار إليها في هذه المقدمة هي كتاب أرسطوطاليس المسمى «ميتافيزيقا» الذي لم يزد عن أن وضع أساسها. نقرأ في مقدمة «أثولوجيا أرسطاطاليس»: «وإذ قد فرغنا مما جرت العادةُ بتقديمه من المقدمات التي هي الأوائل الداعية إلى الإبانة عنه في كتابنا هذا - فَلْنترك الإطناب في هذا الفن، إذ قد أوضحناه في كتاب "مطافوسيقى" . ولنقتصر على ما أجرينا هناك ونذكر الآن غرضنا فيما نريد إيضاحه في كتابنا هذا الذي هو عِلمٌ كلّيٌّ هو موضوع لاستفراغنا جملةَ فلسفتنا وإليه أجرينا عامّةَ ما تضمنته موضوعاتنا، لكَي يكون ذكر أغراضه داعياً للناظر إلى الرغبة فيه ومُعيناً على فهمه فيما تَقَدَّمَ منه.»

٢) الأثولوجيا - الربوبية - المنقولة في «الأثولوجيا»، أي في الصيغة التي أسماها تسيمرمان Theology*، أنتجها خلفاء أرسطوطاليس : الإسكندر الأفروديسي، أفلوطين، بروقلوس، ولكنها بلغت صياغتها النهائية في دائرة الكندي نفسها؛ هذه الأثولوجيا - الربوبية - هي على أية حال ، وهي وحدها، التي تحقق جوهر الميتافيزيقا.

پروقلوس و«كتاب الخير المحض»

النص الذي يميز الفلسفة البغدادية أشد التمييز، والذي أخذ منذ نهاية القرن الثاني عشر يحدث الأثر أكبر الأثر في الغرب اللاتيني، بينما كان أثره، على النقيض من ذلك، في عالم الإسلام في ذلك الوقت - القرنين السادس والسابع الهجريين - أقل بكثير، هو الكتاب الذي نعرفه اليوم تحت عنوان أي «كتاب العلل» بالفرنسية Livre des causes وعنوان Livre du bien pur أي «كتاب الخير المحض» - أما عنوانه العربي الأصلي فهو «كلام في محض الخير».‹عنوانه في نشرة عبد الرحمن بدوي: «كتاب الإيضاح في الخير المحض لأرسطوطاليس»›. والكتاب توليفة من نصوص مختلفة المصادر، وإن احتل فيها پروقلوس مكاناً هائلاً - فما «كتاب العلل» هذا إلا إعادة صياغة على نطاق واسع لكتاب «عناصر الثاؤلوجيا» لپروقلوس المعروف عند الفرنسيين بعنوان Éléments de théologie ؛ ولكن هناك مصادر أخرى تظهر آثارها هنا وهناك في الكتاب، نذكر :

أولاً: أفلوطين ، وعلى وجه التحديد.AP* أي الصياغة المحورة أو «الترجمة المعدلة» للتساعات التي دمجت في «الأثولوجيا» أو في الصياغة المعروفة بالرمز K، وهو ما حدث في موضعين على الأقل، ونذكر

ثانياً: ديونيسيوس الأريوپاجي المنتحل في موضع على الأقل؛ و«كتاب العلل» مثله مثل «الأثولوجيا» تداوله الناس منسوباً إلى أرسطو!

مهما يكن من أمر فلم يكتف مؤلف «كلام في محض الخير» ‹«الخير المحض»› بتكييف فكر پروقلوس مع السياق التوحيدي الإسلامي، بل تجاوز ذلك إلى تعديل آراء پروقلوس مستعيناً بمذاهب مستقاة من الترجمة العربية المحورة للتاسوعات، وهي مذاهب كان من الممكن أن تظهر حقيقةً متعارضة مع التصور الأصلي لأفلوطين. ينطبق هذا الكلام على نظرية «العلة الأولى» : فمؤلف «كلام في محض الخير» ‹«الخير المحض»› يذهب مذهباً مميزاً «لأفلوطين المعرّب»، ولا شأن له بأفلوطين الحقيقي، فيجعل المبدأ الأول هو والدرجة العليا من الوجود شيئاً واحداً، وهذا مذهب غريب على پروقلوس وعلى أفلوطين (فأفلوطين يرى أن «الأول» هو «فيما وراء الوجود» أو «فيما وراء الماهية» epikeina tês ousias . أما قرابة المؤلف الغريبة من ديونيسيوس المنتحل فنلاحظها، بل تفاجئنا على غير انتظار، في عرض العلاقة بين «العلة الأولى» والسرمدية : فإذا كانت العلة الأولى هي والوجود شيء واحد. فإن العلة الأولى تكون «علة السرمدية» (القضية ٢)

والافتراض القائل بتأثير الكتاب المنسوب إلى ديونيسيوس الأريوپاجي في استقبال العرب لنصوص أفلوطين وبروقلوس، وهو الافتراض الذي قال به دانكونا كوستا C. D'Ancona

Costa باحتراس، يحتاج إلى التثبت من سلامته. وهو من الناحية الزمنية غير مستبعد: فقد رأينا بالفعل أن كتاب ديونيسيوس الأريوپاجي كان معروفاً في سورية منذ القرن السادس، فقد ترجمه إلى السريانية الترجمة الأولى سرجيوس الراسعيني الذي توفي في عام ٥٣٦.

وكتاب «كلام في محض الخير» ‹«الخير المحض»›، من حيث هو نص توليفي يعبر عن الفكر البغدادي، يقوم مقام التحقيق التجريبي لتداخل الحضارات تداخلاً يتسم بتبعية متبادلة، وهو تداخل ينطبع بالطابع المميز للشرق الإسلامي اليهودي المسيحي، ولنذكر أن «كتاب العلل» ترجم إلى العبرية عدة مرات، منها ترجمة يهودا بن موسى بن دانيال الرومي Juda ben Moïse ben Daniel Romano. وعلى الرغم من أن بعض المؤلفين العرب المسلمين ظلوا يستخدمون الكتاب في القرن الثالث عشر الميلادي السابع الهجري، وهو ما يشهد عليه موقعه الهام في «ميتافيزيقا» عبد اللطيف البغدادي، فإن هذا الكتاب -«كلام في محض الخير» ‹«الخير المحض»›- لا يلعب دوراً لدى فلاسفة الإسلام الكبار، سواء في ذلك الفارابي وابن سينا وابن رشد، بل والكندي ، وهو أمر نجده مثيراً للدهشة في حالة الكندي ، على الرغم من أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة فيها العديد من المواضع المتوازية. ولكن الكتاب وصل إلى عالم الإسلام الغربي يحمل اسم أرسطوطاليس، واستخدمه الفيلسوف اليهودي الإسباني موسى بن يعقوب بن عزرا (١٠٥٥ - ح ١١٣٥) كما استخدمه المغربي ابن سبعين ‹الإشبيلي (١٢١٦ - ١٢٧٠)›. وإنما لعب الكتاب دوره الأكبر بين اللاتين منذ أن خرج إلى الناس في طليطلة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر.

ولقد ظلت مشكلة مصادر هذا النص الذي عرف بعد ترجمته إلى اللاتينية تحت عنوان Liber de causis أي «كتاب العلل» مشكلة أرقت مؤرخي الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط. وانقسم المجتمع العلمي حيالها حتى ستينيات القرن العشرين إلى فريقين، يدعو كل منهما إلى أطروحة: الأطروحة البغدادية من ناحية والأطروحة الأندلسية من ناحية ثانية. أما الأطروحة التي ترجِّح الأصل الأندلسي فقد انبثقت مباشرة من شرح ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus ‹حول ١١٩٣ - ١٢٨٠› على هذا الكتاب، فهو صاحبها وداعيتها وما يزال إلى اليوم سندها الرئيسي ، بل الوحيد؛ وأما الأطروحة البغدادية فيمكن على نحو ما نسبتها إلى توماسو الأكويني الذي كان أول مؤلِّف لاتيني في العصر الوسيط يرجح أن «كتاب العلل» صياغة عربية محورة عن پروقلوس. وخلاصة الأطروحة البغدادية هي أن «كتاب العلل» ترجمة لاتينية قام بها چيراردو الكريموني - بالفرنسية Gérard de Crémone ‹ولد في كريمونا بإيطاليا في عام ١١١٤ وتوفي ١١٨٧›- لكتاب نشأ في بغداد في القرن التاسع. أما الأطروحة الأندلسية فتجعل منه كتاباً لاتينياً شغل به اللاتين تماماً، كتبه في الأندلس في القرن الثاني عشر الفيلسوف اليهودي ابن داوود ‹يكتبون اسمه Ibn Daud وتحورت الكتابة

إلى Avendeath ولد في عام ١٠٩٠ في طليطلة وتوفي في عام ١١٦٥>. وتعتبر الأطروحة الأندلسية اليوم مدحوضة دحضاً نهائياً، والرأي أن «كتاب العلل» يندرج بلا مراء في عالم أفلوطين المعرَّب وبروقلوس المعرَّب، في عالم «أثولوجيا أرسطاطاليس».

وكتاب «الخير المحض» كما وصل إلينا بالعربية يتكون من ٣١ قضية، كل قضية يتبعها «شرح»، وبناء النص على هذا الشكل يتفق مع بناء النص في المصدر الرئيسي وهو «عناصر الثاؤلوجيا» لبروقلوس.

والترجمات اللاتينية لكتاب «الخير المحض» تتضمن عادة ٣٢ قضية لا ٣١، وهذه ظاهرة وصفها العلماء، وأظهرتها نشرة پاتن Pattin <نشر A. Pattin النص اللاتيني في مجلة Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966)> حيث رقّمت الفقرات والقضايا ترقيماً مزدوجاً. وهناك، فيما يتصل بالمصادر الأخرى غير بروقلوس، اتفاق بعد بحوث تيلور R. Taylor على القول بأن القضية رقم ٨ (= القضية رقم ٩ في الصياغة اللاتينية) مشتقة من أقسام من «التساعات» <لأفلوطين>، وعلى وجه التحديد من التساعين الخامس والسادس ، وأن القضية رقم ٢١ (= القضية رقم ٢٢ في الصياغة اللاتينية) «مشتقة من مواد مستخلصة من «التساعات»، التساع الخامس ٢ و ٣» بل أن القضية رقم ٤ المشهورة خليط من «القضية رقم ١٣٨ عند بروقلوس» والمواد المتضمنة في التساع الرابع ٨ و ٩، والتساع السادس ٧ و ١٤ من تساعات أفلوطين». فكتاب «الخير المحض» هو نتاج نسبي لمجموعة نصّية أوسع، الأثولوجيا أو الثاؤلوجيا، لعب فيها بروقلوس المعرَّب وأفلوطين المعرَّب، بعد أن وُضعا كلاهما تحت اسم أرسطوطاليس، دوراً متباين القوة، وإن كان حاسماً في تاريخ الميتافيزيقا.

أما فيما يتصل بتحديد المصادر البروقلوسية لقضايا «الخير المحض» المختلفة فنورد فيما يلي لوحة تقابلية ننطلق فيها من تفسير توماسو الأكويني، ونبين فيها ببنط مظلل نقاط الاتفاق بين نتائج المؤرخين المعاصرين والافتراضات التوماسية:

كتاب العلل ١ (= كتاب الخير المحض ١) : توماس ٥٦ و ٥٧ ؛

كتاب العلل ٢ (= كتاب الخير المحض ٢) : توماس٨٨ و٨٧ و ٨٩ و١٩١؛

كتاب العلل ٣ (= كتاب الخير المحض ٣) : توماس ٢٠١و ١٢٩ و ١٨؛

كتاب العلل ٤ (= كتاب الخير المحض ٤) : توماس ١٣٨و٨٩ و٨٦ ؛

كتاب العلل ٥ : توماس ١٨٢ و ١٨٣ ؛

كتاب العلل ٦ (= كتاب الخير المحض ٥) : توماس ١٢٣ ؛

كتاب العلل ٧ (= كتاب الخير المحض ٦) : توماس١٧١ و١٥؛

كتاب العلل ٨ (= كتاب الخير المحض ٧) : توماس ١٧٣ ؛

كتاب العلل ٩ (= كتاب الخير المحض ٨) : توماس ١٢ ؛

كتاب العلل ١٠ (= كتاب الخير المحض ٩) : توماس ١٧٢ و١٧٧ ؛

كتاب العلل ١١ (= كتاب الخير المحض ١٠) : توماس ١٧٢ و١٧٤ ؛

كتاب العلل ١٢ (= كتاب الخير المحض ١١) : توماس ١٠٣ ؛

كتاب العلل ١٣ (= كتاب الخير المحض ١٢) : توماس ١٦٧ ؛

كتاب العلل ١٤ (= كتاب الخير المحض ١٣) : توماس ١٩٥ ؛

كتاب العلل ١٥ (= كتاب الخير المحض ١٤) : توماس ١٥ و١٦ و٤٣ و٤٤ و ٨٣ و١٧٦؛

كتاب العلل ١٦ (= كتاب الخير المحض ١٥) : توماس٩٢ و٩٣ ؛

كتاب العلل ١٧ (= كتاب الخير المحض ١٦) : توماس ٩٥ ؛

كتاب العلل ١٨ (= كتاب الخير المحض ١٧) : توماس ١٠٢ ؛

كتاب العلل ١٩ (= كتاب الخير المحض ١٨) : توماس١١١ ؛

كتاب العلل ٢٠ (= كتاب الخير المحض ١٩) : توماس ١٢٢ ؛

كتاب العلل ٢١ (= كتاب الخير المحض ٢٠) : توماس ١٢٧ ؛

كتاب العلل ٢٢ (= كتاب الخير المحض ٢١) : توماس ١١٥ ؛

كتاب العلل ٢٣ (= كتاب الخير المحض ٢٢) : توماس ١٣٤ ؛

كتاب العلل ٢٤ (= كتاب الخير المحض ٢٣) : توماس ١٤٢ ؛

كتاب العلل ٢٥ (= كتاب الخير المحض ٢٤) : توماس ٤٥ ؛

كتاب العلل ٢٦ (= كتاب الخير المحض ٢٥) : توماس ٤٦ ؛

كتاب العلل ٢٧ (= كتاب الخير المحض ٢٦) : توماس ٤٨ ؛

كتاب العلل ٢٨ (= كتاب الخير المحض ٢٧) : توماس ٤٧ ؛

كتاب العلل ٢٩ (= كتاب الخير المحض ٢٨) : توماس ٥١ ؛

كتاب العلل ٣٠ (= كتاب الخير المحض ٢٩) : توماس ١٠٥ ؛

كتاب العلل ٣١ (= كتاب الخير المحض ٣٠) : توماس ١٠٦ ؛

كتاب العلل ٣٢ (= كتاب الخير المحض ٣١) : توماس١٠٧ و ١١٦.

مناهج الترجمة

كان حنين بن اسحق الذي استخدمت ترجماته من اليونانية إلى السريانية أساساً لترجمات عربية تالية، يمارس بصفة عامة عملية معارضة مخطوطات يونانية متعددة بعضها بالبعض، ليستخرج منها نوعاً من الصيغة المحققة للنص الأصلي قبل أن يشرع في الترجمة. وكان علاوة على ذلك لا يكف عن مراجعة ترجماته وإصلاحها : فما يتاح له مخطوط يوناني جديد حتى يستخدمه في إصلاح الترجمات السابقة؛ كذلك كان يصلح ترجمات الآخرين - بما في ذلك المسودة التي كان يكلف واحداً من مساعديه (مثل قيدَى الرهاوي) بعملها، إذا كان حجم الأعمال المطلوبة منه أكبر من أن ينهض بها وحده بالكاملَ.

ووصف حنين طريقته في التحرير من منطلق مثال محدد، هو كتاب «الفرق» De sectis لجالينوس: «وإني ترجمته، وأنا حدث من أبناء العشرين أو أكثر قليلاً، لمُتَطبِّب من أهل جنديسابور يقال له شيرشوع بن قطرب، من نسخة يونانية كثيرة الاسقاط. ثم سألني بعد ذلك، وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش، تلميذي، إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندي عدة نسخ يونانية. فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحَّت منها نسخة واحدة، ثم قابلتُ بتلك النسخة السريانية، وصححته. وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه. ثم ترجمته من بعد سنيات إلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى».

ولما كان المترجمون في عالم الإسلام الشرقي قد قد وطدوا أنفسهم بصورة منظمة على تناول ترجمات السابقين بالإصلاح، فكثيراً ما انتفع الفلاسفة في عالم الإسلام الغربي من وجود عدد من الترجمات للكتاب الواحد. والحق أن مدرسة حنين قد جعلت من ممارسة المراجعة والإصلاح نظاماً متبعاً.

ولدينا مثلٌ جيدٌ على عمل هذه المدرسة هو ترجمة كتاب «المقولات» لأرسطوطاليس : أولاً ترجم حنين بن اسحق النص من اليونانية إلى السريانية، ثم ترجم اسحق بن حنين الترجمة السريانية إلى العربية. وبعد عدة سنوات أصلح الحسن بن سوار ترجمة اسحق بأن عارض عدداً من المخطوطات بعضها بالبعض الآخر، وهذه المخطوطات هي: مخطوط بيد أستاذه يحيى بن عدي (منقولاً عن مخطوط اسحق الأصلي)، ومخطوط من زميله عيسى بن زرعة (نسخه من المخطوط السابق)، وثلاثة مصادر سريانية (من عمل يعقوب الرهاوي ويونس الراهب وحنين) ومجموعة من النصوص اليونانية مستخلصة من شرح الإسكندر الأفروديسي.

وما الدقة الشديدة التي كان ابن رشد يعارض بها النصوص العربية المتاحة له بعضها بالبعض إلا دقة جاءت في أعقاب حركة نقد مستمر للنصوص منذ حنين وعصر بيت الحكمة.

أما منهج الترجمة نفسه فيبدو أنه تطور كثيراً من المترجمين الأوائل إلى حنين. وإذا صدقنا صلاح الدين الصفدي (ولد في عام ١٢٩٧ وتوفي في عام ١٣٦٣) ‹صاحب «الوافي بالوفيات»› فإن المترجمين السابقين على حنين وهم يحيى بن البطريق وابن ناعمة الحمصي ومن إليهم كانوا يترجمون النصوص اليونانية حرفياً، يضعون كلمة في مقابل كلمة. أما حنين فهو، في رأي الصفدي، الذي بدأ منهج ترجمةٍ منطلقةٍ من المعنى الكلي للجملة متحررةٍ من نحو اللغة الأصلية وخالصةٍ من كل حرفية مُخِلّة.

«وللترجمة في النقل طريقان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق ،ابن ناعمة الحمصي وغيرهما، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي الناقل بلفظة مفردة من الكلمات العربية، ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى أخرى كذلك، حتى يأتي على ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. الثاني أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وإنما يقع الخلل من جهة استعمال المجازات، وهي كثيرة في جميع اللغات. الطريق الثاني في التعريب: طريق حنين بن اسحق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها. وهذا الطريق أجود. ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحق إلى تهذيب، إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيّما بها.»

والبديلان اللذان يتحدث عنهما الصفدي ينطبقان على عملية الترجمة في كل زمان ومكان، ويوشك أمرهما أن يكون من شأن البنية ذاتها: إننا أمام موقف الاختيار بين ما يسميه المدرسيون ترجمة غايتها الكلمة ad verbum وترجمة غايتها المعنى ad sensum، وهو

موقف يعرض بالضرورة لكل مترجم، وقد شُغل به اللاتين وقسمهم إلى فريقين حتى ڤيلهلم فون موربيكه Wilhelm von Moerbeke. وإذا نحن نظرنا إلى العالم اليهودي رأينا فيه موسى بن ميمون - الذي يسمونه بالفرنسية مايمونيد Maïmonide- يُظاهر منهج حنين بن اسحق صراحةً في رسالة كتبها في سبتمبر من عام ١١٩٩ وأرسلها إلى مترجم مصنفاته صمويل بن تيبّون Samuel ibn Tibbon يوصيه فيها أن يحرص على معنى الجمل أكثر من حرصه على معنى الكلمات المفردة وترتيبها.

«كل أولئك الذين يتحملون بعبء الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، ويدّعون أنهم ينقلون كلمة بكلمة، محافظين على تركيب النص وتركيب الجملة، يرهقون أنفسهم أيما إرهاق، وتأتي ترجمتهم غامضة ومعيبة. وما هكذا تكون الترجمة، إنما تتطلب الترجمة من الناقل في المقام الأول أن يفهم المعنى، ثم يكتبه ويوضحه ويبينه خير بيان في اللغة الأخرى. ولا يتحقق له هذا إلا بتغيير نظام الكلمات، ووضع كلمة مفردة في مكان بضعة كلمات، أو وضع بضعة كلمات في مكان كلمة مفردة، وحذف بعض الألفاظ أو إضمارها [...] وهذا هوالسبيل الذي سلكه حنين بن اسحق في ترجمة أعمال جالينوس، وابنه اسحق في ترجمة أعمال أرسطوطاليس.»

فلاسفة بغداد المسيحيون

لم يلعب كبار المترجمين المسيحيين في العصر العباسي دوراً مهيمناً في نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية فحسب، بل صنفوا هم أنفسهم أيضاً أعمالاً فلسفية باللغة العربية. ومن السهل علينا أن نتبين السبب في ذلك، فأمره يسير، يتلخص في أن الطلب الاجتماعي على الأعمال الفلسفية الجديدة كان سياسياً (أي عربي اللغة) ولم يكن دينياً (مسيحي المذهب سرياني اللغة). والوضع يختلف بالنسبة إلى الشروح السريانية التي كتبها الشراح السريان على أعمال أرسطوطاليس في القرون السابقة، فقد كانت تستجيب لحاجات مدرسية (في الأديرة أو لدى البطاركة) من لدن الكنائس النسطورية واليعقوبية. أما في زمن الخلفاء العباسيين فقد أصبحت الحاجاتُ حاجاتِ المجتمع الإسلامي كما تَصوّره الخلفاء. وهكذا خرجت الأعمال الفلسفية «الشخصية» التي صنفها المسيحيون السريان في إطار السياسة الثقافية للخلفاء مكتوبة منطقياً بلغة الوحدة السياسية الثقافية للعالم الجديد، لغة أرض الإسلام : اللغة العربية.

حنين بن اسحق (٨٠٨ - ٨٧٣)

ولد حنين بن اسحق العِبادي في الحيرة بالعراق، وصنف الجزء الجوهري من أعماله في بغداد، حيث أنجز أيضاً ترجماته العديدة. كان شخصية كبرى من شخصيات المسيحية السريانية العربية، عمل على حدود ثلاث لغات وثلاثة موروثات ثقافية : الفلسفة اليونانية الوثنية والثقافة السريانية المسيحية والثقافة العربية الإسلامية. ولعب دوراً في الحوار الإسلامي المسيحي باعتباره شماساً من لدن الكنيسة النسطورية. ونجد من بين مصنفاته الفلسفية اللاهوتية نصاً بعنوان «كيفية فهم حقيقة الدين» يمكن اعتباره واحدة من المحاولات الأولى في التفسير الفلسفي لتعددية الواقع الديني.

في هذا النص الطويل يتخذ حنين موقف الشخص الثالث بين شخص مسلم يذهب إلى أنه يقدم برهاناً على حقيقة الإسلام وشخص مسيحي - هو قسطا بن لوقا الشهير (توفي في عام ٩٠٠) - الذي يذهب إلى أنه يفند بالمنطق هذا البرهان. ويعرض حنين على هذا النحو وجهة نظر شخصية تدور حول الأسباب «النفسانية» التي تعمل على نشر الحقائق والأخطاء، ولكنه يعود إلى تأكيد عقلانية دينه .

كان حنين فيلسوفاً، ولكنه كان أيضاً صاحب تصنيفات في العلوم والطب. كان العليمون باللاتينية يعرفونه باسم يوحانيستيوس Johannitius وهي التحوير اللاتيني لاسمه، وذاعت شهرته بخاصة في مدرسة ساليرنو بصقلية حيث كان تلخيص كتابه «مسائل في الطب» هو التلخيص الذي قام به قنسطنطين الأفريقي <يكتب الاسم بالفرنسية: Constantin l'Africain وباللاتينية Constantinus Africanus> وصاغه باللاتينية بعنوان «Isagoge Io-hanntii » أو « Liber isagogarum » هو المدخل الأساسي إلى طب جالينوس في الغرب في مطلع القرن الثاني عشر. وهو أيضاً مؤلف «كتاب العين على طريق المسألة والجواب» ترجمه أيضاً قنسطنطين الأفريقي إلى اللاتينية بعنوان « Liber de oculis » <يذكر له ابن النديم في الفهرست خمسة كتب في علل العين>.

ولم يخلف اسحق بن حنين، على قدر المعلومات المتاحة لنا حالياً، سوى ترجمات. ويبقى لنا من كبار الفلاسفة المسيحيين الناطقين بالعربية في بغداد العباسية : أبو بشر متّى بن يونس ويحيى بن عدي.

أبو بشر متّى بن يونس (توفى في عام ٩٤٠)

حل متّى بغداد في خلافة الراضي (٩٣٤ - ٩٤٠)، وقد تتلمذ على أبي يحيى الـمَرْوازي، وعُرف أساساً مترجماً لأرسطوطاليس إلى العربية؛ فقد ترجم «التحليلات الثانية»

إلى العربية اعتماداً على ترجمة سريانية لاسحق، وهي ترجمة كان ابن رشد في قلب القرن الثاني عشر ‹أي بعد وفاه المترجم بنحو قرنين من الزمان› لا يزال يستخدمها. وله أيضاً شروح على «الأورجانون»، وترجمة لكتاب «اللام» من «الميتافيزيقا» بشرح الإسكندر الأفروديسي. ونحن لا نعرف شروح أبي بشر متّى على «التحليلات الأولى» وعلى «التحليلات الثانية» ‹كتاب البرهان› وعلى الكتاب الأول من «المواضع» إلا عن طريق عن غير مباشر، وبخاصة فيما يتصل بالمصنفيْن الآخرين، فيما ذكره ابن النديم في الفهرست. والذي نعرفه هو أن شرح «التحليلات الأولى» تناول الكتاب كله، على عكس ما جرت به العادة في المصنفات السريانية، ولم يقتصر على المقالات من ١ إلى ٧ من الكتاب الأول التي اختصت بالأقيسة الحملية. وحتى إذا لم يكن قد بقي لنا من أعماله إلا القليل، فالشواهد تدل على أن أثره كان عظيماً، ولنذكر أن الفارابي وهو «المعلم الثاني» بعد أرسطوطاليس كان إما من تلاميذه المباشرين، أو على الأقل من قرائه المباشرين.

مناظرة بغداد

ولقد بقي اسم متّى إلى اليوم مرتبطاً خاصة بمناقشة فلسفية أو مناظرة قامت في بغداد في عام ٩٣٧/٩٣٨ تَصَدَّرها ابن الفرات بن حنزابة وزير الراضي، واختلف فيها مع النحوي أبي سعيد السيرافي (٨٩٧ - ٩٧٩)، وكانت هذه المناظرة مواكبةً في كثير أو قليل من أمرها لنهاية السلطة العباسية الحقيقية، ولهذا تكتسي قيمة رمزية مزدوجة.

ربما كان من المبالغ فيه أن نصور واقعة مناظرة بغداد على أنها مواجهة بين الهيللينية والإسلام، سبقت كالإرهاص بما سينشب بين اللاتين من صدام بين المنطق الجدلي يمثله أبيلار Abélard وبين اللاهوت يمثله برنار الكليرڤوئي Bernard de Clairvaux، ولكن من الواضح أن التعارض بين المنطق والنحو الموظف دراميا في المناقشة بين عالمِين، أحدهما مسيحي، والآخر مسلم، يلوح كإخراج مسرحي للتناقض الكامن بين ما أَسرع المسلمون بتسميته «العلوم الخارجية» (الفلسفة، بما فيها المنطق بطبيعة الحال) من ناحية، ومن ناحية ثانية «علوم التراث» (بخاصة النحو) وهي التي تخضع على نحو ما للقرآن، فتُيَسِّر تفسيره، في حين لا تفيد العلوم الأخرى بشيء في تفسير القرآن. وهذه هي الرابطة الخاصة القائمة بين نحو اللغة العربية والقرآن، والميزة التي تميّز اللغة العربية في حضن الإسلام من حيث هي لغة القرآن، تحفران من فورهما هوة تفصل بين النحو من ناحية والمنطق من ناحية ثانية : فليس المنطق منطق العربية ولا شأن له بلغة القرآن. وليس من قبيل المصادفة في «مناظرة بغداد» أن يكون ممثل المنطق مسيحياً، فيكون على وجه من الأوجه «خارجياً»

‹أتى من الخارج›.

ولم يصل إلينا نص المناظرة بالرواية المباشرة. فالحوار الذي نطالعه اليوم ليس تقريراً مطابقاً لما جرى، بل هو صياغة تستند إلى رواية راوٍ كتبها أبو حيان التوحيدي (حول ٩٢٢/٩٣٢ -١٠٢٣) «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء». يستند أبو حيان التوحيدي على تقرير علي بن عيسى الرمّاني، ويناصر «النحوي» على «المنطقي». وهو لا يقف هذا الموقف باعتباره مسلماً فحسب، بل باعتباره فيلسوفاً أيضاً، وهذا هو ما يثير الدهشة. ومن الممكن أن يكون لأبي حيان هنا هدفان يخفي أحدُهما الآخر: فربما قصد التوحيدي في حديثه عن المناظرة بين متّى والسيرافي إلى الحط من شأن الفلاسفة الذين يعيشون من الفلسفة من أمثال متّى. فقد كان التوحيدي تلميذ الفيلسوف النسطوري يحيى بن عدي (الذي كان تلميذ متّى)، وكان مثل أستاذه يعيش من عمل يده وهو نسخ المخطوطات، لا من التدريس. وربما كانت هذه المناظرة التي صب فيها النحوي السيرافي هجومه على المنطقي متّى في حقيقة أمرها صراعاً خفياً بين تصورين متعارضين للحياة الفلسفية: صراعاً غير مباشر وقف فيه يحيى بن عدي والتوحيدي في جانب ومتّى في الجانب الآخر، صراعاً جدّد بعد مر القرون ذلك الصراع القديم الذي وقف فيه سقراط وأفلاطون في جانب والسفسطائيون في الجانب الآخر.

وأيا كان هدف التوحيدي فإن الدور الذي لعبه متّى في التقرير المكتوب عن المناظرة مع السيرافي لم يكن الدور الحسن. وإذا تجاوزنا المسار الكاريكاتوري الذي سلكته هذه المناظرة التي كان من الممكن التنبؤ بنهايتها منذ البداية ونظرنا إلى ما اعتمدته من فكر وجدنا أن الحجج التي قدمها النحوي ضد المنطقي تستحق منا الاهتمام. كان السيرافي يهاجم في وقت واحد على جبهتين، فيذكر كَلَف النساطرة بالاستناد إلى المنطق في تناولهم موضوعات اللاهوت، ويتساءل عن الغاية التي يمكن أن يوصلهم إليها، ماداموا لا يستطيعون أن يثبتوا به شيئاً من معتقداتهم؟ إنهم يزعمون أنهم يستيطيعون أن يفسروا كل شيء، ولكن كيف يبلغون غايتهم، إذا لم يكن في مقدورهم أن يفهموا معنى أبسط الجمل.

النقد الأول: يوجه النحوي المسلم إلى المنطقي المسيحي تهمة التثليث التي وجهها نبي الإسلام من قبل إلى المسيحيين وجاءت في القرآن ‹الكريم› في سورة المائدة، الآية ٧٣: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد...»، فلا يقف اللوم عند حد القول بأن المنطق لم يُنه من قبل مناظرة، بل يتجاوزه إلى ما هو أسوأ، إلى الدفع بأن المنطق لن يستطيع في يوم من الأيام أن يثبت مضمون العقيدة الدينية النسطورية - فأين هو البرهان المنطقي على أن الله ثالث ثلاثة، وأن الواحد أكثر من واحد وأن الذي هو أكثر من

واحد هو واحد؟

النقد الثاني: إذا كان المنطق عاجزاً عن إثبات عقيدة التثليث، فإن متّى نفسه عاجز عن أن يخلص من فخاخ اللغة. فهذا هو متّى يسلم بصحة الجملتين ‹القضيتين› «زيد أفضل الإخوة؟» و «زيد أفضل إخوته». فيرد عليه السيرافي بأن الجملة الأولى هي الوحيدة الصحيحة، وأن الجملة الثانية خاطئة ما في خطئها شك. وعندما يقول متّى إنه لا يفهم السبب، ينصحه السيرافي بأن يلتحق بمدرسته ليتعلم ما يتعلمه طلاب النحو ‹«إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس، هو مجلس إزالة التلبيس»›.

ومسألة «أفضل الإخوة» التي وردت في المناظرة بين السيرافي ومتّى مسألة لها حكاية طويلة بين النحويين العرب، وهي مسألة لها مصادرها اليونانية المعروفة، وهي منطقية بقدر ما هي لغوية. وتتمثل أصالة الحوار بين السيرافي ومتّى هنا في «بيان» أن صاحب المنطق الأرسطوطاليسي يعجز عن تفسير ظاهرة يستطيع أي نحوي أن يفسرها بسهولة. وجدير بالذكر أن تعليل السيرافي أدخله پينيه A. Pinet وسيمون Th. Simon بصورة عملية في «اختبار الإخوة الثلاثة» le test des trois frères المتضمن في «قياس تطور الذكاء عند الأطفال»، باريس ١٩١٧ La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants, Paris, 1917. والحقيقة أن المنطقي متّى كما وصفه السيرافي كان في وضع الطفل الذي يجري عليه اختبار الذكاء ويسلم بصحة الجملة اللابديهية : «لدي ثلاثة أخوة : پول وإرنست وأنا.» وهذا هو چان پياچيه في كتابه «الحُكم والاستدلال لدى الطفل»، الباب الثاني والثالث، نوشاتل، ١٩٧١، ص ٥٦ -١١١. J. Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, chap. II-III, Neuchâtel, 1971, p. 56-111 يشرح المشكلة المنطقية التي يدور حولها النقاش شرحاً واضحاً : الطفل الذي لا يدرك لابديهية الجملة طفل عاجز عن أن يميز إدراكياً وجهة نظر الانتماء (العلاقة بين الفرد ومجموعة الأخوة التي ينتمي إليها) ووجهة نظر العلاقة (علاقة الأفراد في المجموعة ذاتها)، بعبارة أخرى : هو لا يميز بين «أنا أخ» (أو: نحن ثلاثة أخوة») و «أنا أخو پول» (أو: لي أخوان»). والسيرافي، إذ ينسب إلى متّى مسلك الطفل، يضع إصبعه في كثير أو قليل من الوعي على عيب هيكلي في منطق أرسطو، أو على الأقل منطق أرسطو كما فهمه أكثر المناطقة المحدثين ومنهم برتراند رَسِل B. Russell، ألا وهو : الاتجاه العنيد إلى إبدال منطق العلاقات بمنطقٍ أبسط هو منطق الانتماءات والتضمينات. إن متّى كالأطفال (في رأي پياچيه)، ومن حيث هو أرسطوطاليسي (في رأي رَسِل B. Russell)، يحول أحكام العلاقة إلى أحكام ملازَمة (انتماء أو تضمين).

يحيي بن عدي (٨٩٤/٨٩٣ - ٩٧٤)

ولد أبو زكريا يحيى بن حميد بن زكريا، المعروف بيحيى بن عدي، في عام ٨٩٤/٨٩٣ في تَكْريت وينسب إليها : التكريتي. ويتسم مسار حياته بسمات لها دلالتها الرمزية بالنسبة إلى الحضارة العباسية : كان مسيحياً يعقوبياً تعلم على أستاذين - أستاذ نسطوري هو متّى وأستاذ مسلم هو الفارابي (وكان الفارابي نفسه من تلاميذ متّى). ولُقب يحيى بن عدي بلقب «المنطقي». كما لقب ابن رشد فيما بعد بلقب «الشارح». وخلف يحيى بن عدي الفارابي في مدرسته عندما رحل عن بغداد إلى سورية. ترجم أرسطوطاليس معتمداً فيما يبدو على الترجمات السريانية التي صنعها سابقوه. أما شروحه فقد ضاعت غالبيتها، وبخاصة شرحه على كتاب «المواضع» («تفسير كتاب طوبيقا لأرسطاليس») الذي يذكر ابن النديم أنه كان في ألف صفحة.

وكان لاهوتياً مسيحياً، تارة يدافع عن التثليث ضد هجمات المجادلين المسلمين، وتارة يحاول التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة، معتمداً في ذلك على كتاب «أثولوجيا» المنحول إلى أرسطوطاليس (تشهد على ذلك مقالته «مقالة في التوحيد») . أما كتابه الذي بلغ فيه أعلى مرتبة في التجديد فهو «مقالة في الأخلاق» أو «كتاب في تهذيب الأخلاق» ويتضمن تفكيراً مستفيضاً حول الأخلاق قبل الإسلام (الأخلاق العربية القَبَلية) والأخلاق السياسية الإمبراطورية (فارس) يسعى إلى نوع من التوفيق. أما الإسهام الجوهري الذي أسهم به في الفلسفة فتركز على المنطق وشرح أرسطوطاليس.

صنف يحيى بن عدي المنطقي مقالة تعتبر تنظيراً للمشكلة التي طرحت في المناقشة التي جرت بين أستاذه متّى والسيرافي: شرح الفرق بين الفنيْن أو العِلمين، المنطق الفلسفي والنحو العربي.

عرّف يحيى بن عدي العلم على طريقة الرواقيين: «العلم قوة موجهة إلى هدف بما لها من نظر مناسب» - وهو تعريف كان في مقدور اللاتين أنفسهم أن يجدوه في آثار كوينتيليانيوس Quintilianus (ح٣٠ - ح١٠٠) في كتابه عن الخطابة De institutione oratoria, II, 17, 41، ويستلهم يحيى بن عدي الشراح الأفلاطونيين المحدثين الذين فسروا أرسطوطاليس وحددوا لكل علم موضوعاً (باليونانية hypokeimenon) وهدفاً (باليونانية télos)، فيركز بحثه في العلم على أمرين: الموضوع والهدف. ويذهب إلى أن موضوع المنطق - أو مجال موضوعاته - يأتلف من النبرات الصوتية التي تدل على أشياء عامة (ما يسميه أرسطوطاليس "تا كاثولو" ta katholou في كتاب العبارة. انظر : De Interpretatione, 7, 17 a 38 - انظر كذلك ترجمة تريكو الفرنسية Tricot, p. 87) وتدل على أجناس وفروق وأنواع

وخاصيات وعوارض مشتركة، أي على «الكليات». أما هدف المنطق فهو ربط الإشارات المذكورة ربطاً يطابق الواقع الذي تشير إليه: ذلك هو الإثبات أو البرهان (العلمي). وتعريف هدف المنطق على هذه الصورة (أي على أنه ربط قضايا ربطاً يطابق الواقع) يفترض مسبقاً أن يكون هناك مفهوم عن الحقيقة القضوية يتصورها «حقيقةً مطابَقة» (بحسب التعبير المألوف لدى المناطقة الحديثين منذ تارسكي A. Tarski) وهو مفهوم عبرت عنه الاسكولائية اللاتينية بالعبارة الشهيرة «veritas est adaequatio rei et intellectus أي: «الحقيقة هي توافق الشيء والعقل» مستلهمةً بعض أقوال ابن رشد واسحق الإسرائيلي. والتمييز الذي رسم ابن عدي حده الفاصل بين:

أولاً: منطق يتركز على دلالية الحدود العامة وعلى نظرية التركيبية الدلالية للحقيقة (القضية والقياس)

وثانياً: نحوٍ يعتبر بمثابة علم للإشارات اللغوية بعامة، مستقلٍ عن كل دلالية - بالمعنى الفلسفة للكلمة - (فالنحوي ليس من شأنه أن ينظر فيما إذا كانت النبرات الصوتية التي يدرسها تدل أو لا تدل على شيء في الواقع)؛ ولما كان النحو المقصود هو نحو لغة بعينها، هي اللغة العربية، فإنه يقوم على صوتيات الكلمات كما عرفها العرب، وسيؤدي هذا إلى أن النحو العربي سيفرض نفسه بصورة حاسمة على كل الفكر اللغوي في العصر الوسيط، وبخاصة بين النحويين والمنطقيين اللاتين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، الذين ينقلونه إلى سياق اللغة اللاتينية، على اعتبار أنها في الواقع لغة كلية <عالمية>.

ثم دخلت الفلسفة السريانية بعد يحيى بن عدي في سبات ظاهر للعيان. فلما توقفت سياسة الترجمة والتثاقف الفلسفي العلمي التي مارسها الخلفاء العباسيون الأول، توقف المسيحيون عن الإنتاج لبلاط الخلفاء. وشجع هذا التغيير على عودة محدودة إلى لغة الممارسة الدينية والاحتياجات الخاصة بالطائفة المسيحية، وبخاصة الطائفة المؤمنة بالطبيعة الواحدة. وهكذا عرفِ العالم المسيحي السرياني مؤلِّفيْن كبيرين في الوقت الذي تحول فيه محور الفلسفة في أرض الإسلام إلى ناحية الغرب:

- عرف في القرن الثاني عشر: ديونيسيوس بار [= بن] صليبي

Dionysius bar Salibi (توفي في ٢ نوفمبر ١١٧١)، اليعقوبي المذهب، الذي ألف شروحاً على «إيساجوجي» و«المقولات» و«العبارة» و«التحليلات» دونها في عام ١١٤٨؛

- في القرن الثالث عشر: جريجوريوس Gregorius أبو الفرج

Abu- 'l-Faradj الملقب ببار عبري [بارعِبرايا] Barhébréus [باللاتينية Barhebraeus] [ابن

العبري] ، بن هارون Aaron [بن أهرون]، يهودي اعتنق المسيحية على مذهب الطبيعة الواحدة، من ملطية Mélitène ‹وملطية حالياً ولاية تركية على الفرات›. ولد جريجوريوس في عام ١٢٢٦ وتوفي في عام ١٢٨٦ وكان قد رسم جاثليقاً للشرق ‹جاثليق تكريت، وهو ما يعني أنه كان رئيس اليعاقبة› . وتغطي مصنفاته الكثيرة مجالات اللاهوت والفلسفة والتاريخ (Chronicon syriacum = تاريخ سرياني، وChronicon ecclesiasticum = تاريخ الكنيسة).

وإلى أبي الفرج هذا تعود على ما يبدو أسطورة حرق العرب لمكتبة الإسكندرية، ‹وقد أشرنا من قبل إلى أنها أكذوبة›. أما في مجال الفلسفة فقد خلف «زبدة العلم» Crème de la science مستخلص من المؤلفين العرب، والكتاب من نوع الموسوعة الفلسفية الأرسطوطاليسية، ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: (الجزء الأول: المنطق ؛ الجزء الثاني: علوم الطبيعة - والنفسيات؛ الجزء الثالث: الميتافيزيقا واللاهوت [قسم أول] ، والأخلاق والاقتصاد والسياسة [قسم ثان]. كذلك له - علاوة على مختصر لهذا الكتاب الجامع «مختصر المختصرات» Le commerce des commerces- كتاب شامل في الفلسفة (حديث الحكمة) l'Entretien de la Sagesse ومدخل إلى منطق أرسطو، وكتاب عن الحدقـات Le livre des prunelles. ولا يبدو أن النساطرة كان لهم في هذا العصر نشاط ملحوظ في الفلسفة.

مقاومة الإسلام. رد الفعل المزدي

بعد أن هدم الفاتحون المسلمون الإمبراطورية الساسانية تمت أسلمة العالم المزدي دون مقاومة فكرية كبيرة. ولكننا ما نصل إلى القرن التاسع الميلادي حتى نجد الكهنة الزرادشتيين يجتهدون في الرد على رسالة الإسلام من منظور اللاهوت. وتشهد المدونات الكثيرة المصنفة باللغة الفارسية الوسطى على هذا الازدهار المذهبي.

والشواهد الرئيسية على ما أسماه ج. مونو G. Monnot «الرد المزدي» على تغلغل الإسلام في إيران تتمثل في المصنفات التالية:

١) «دنكَرد» Dênkard وهو مصنف تجميعي في عشرة كتب (ضاع اثنان منها) كتبها في صورتها النَهائية أدورباد ي إيميدان Adurbâd î Emêdân

(ويناقش فيها عدة موضوعات محورية : هل الرب هو مبدأ الشر وما هو سبب الأفعال الشريرة؟ هل إرادة الرب «متغيرة» أم «مضادة لنظامه»؟ هل الجحيم سرمدي وهل وُعدت به

الأغلبية الكبرى من البشر؟)

٢) «مقال يبدد الشكوك»

٣) الكتيب المعنون : «محاورة الدَّستور dastûr مع عالِم مسلم.»

تبدأ المحاورة بنفي القول بأن المزدية يؤمنون بإلهين. ويقع على المسلم، الذي ينسب إليها هذا الشرك، عبء تقديم البرهان على أن المزدية مشركين: «يقولون إن عالماً من المسلمين سأل الدَّستور ذات يوم : «لماذا تقولون بالإثنينية، وتؤمنون بأن هناك خالقيْنِ؟ وما معنى قولكم هذا؟» فأجاب الدَّستور:« نحن لا نؤمن إلا بخالق واحد.» فقال له المسلم: «أريد أن أبين أنكم تقولون بخالقين» فأجاب الدَّستور: «هات برهانك!»

ويستعرض ج. مونو تراث اللاهوت المزدي كله في القرن التاسع ثم يقول معلّقاً: «إن اللاهوت المزدي يعاني من أنه لم يتم عرضه بتمامه وكماله في أي كتاب، ولكن المطّلع على مصنفات المزدية التي كتبت في العصر الإسلامي يراها تعبر عن فكر يتسم بالنضج والتدقيق. وعلى الرغم من أن المذهب المزدي ليس خالياً من المثالب، فإن الإنسان لا يملك إلا أن يعجب بعظمته. ولو قد أتيحت له ظروف مواتية لقرن أو قرنين آخرين، لتطور ولأثمر تطوره بلا شك صرحاً من الفكر الإنساني يمكن أن يقارن بالصرح الفكري الذي أثمره الإسلام». ولا يمكن أن يطالع الإنسان الأفكار الجوهرية للمزدية كما وردت في «دنْكَرد» Dênkard دون أن يذكر بعض سمات أفلاطونية محدثة يخالطها التوحيد: «ليس هناكَ إلا إله واحد هو الخالق الوحيد؛ الله خيِّر خيراً مطلقاً. وهذا الخير في ذاته يروم السعادة للآخرين: والله يريد أن يسعى الناس لمعرفته عن قرب».

الفلسفة واللاهوت (علم الكلام) على أرض الإسلام

كانت الفلسفة التي بقيت في مدارس الأديرة السريانية مجرد أداة منطقية في خدمة اللاهوت قد انكمشت إلى الأرسطوطاليسية ، وبصفة خاصة إلى تفسير بعض أجزاء «أورجانون» أرسطوطاليس. أما النمو الخارق للمألوف الذي شهده التراث الفلسفي في العصر العباسي، وتعاظم المنقول من الآثار الأرسطوطاليسية، وإدخال شرائح عريضة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة منحولة إلى أرسطوطاليس، فهي أمور تثير التساؤلات. فما هو المعنى الذي يمكن أن يكون لظاهرة التضخم الفلسفي التي نلاحظها طوال ما يزيد على مائة سنة تحت حكم الخلفاء العباسيين الأول؟ مِنْ قائل إنها كانت تستجيب لاحتياجات التثاقف لدى القبائل العربية، ومِنْ قائل إنها تجسم فكرة سعي العرب إلى امتلاك «تراث الإنسانية

العظيم»، وهذه إجابات لها أهميتها. ونحن نلاحظ أن تعاظم حجم النصوص المتاحة كان يستجيب لهدف ثقافي وسياسي. كما نلاحظ أن عملية ترجمة الفلسفة التي جرت في السنوات ٨٠٠ وتولاها حنين ومدرسته تمت في إطار له طابع خاص، إطار يتسم بصعود أساليب وأنماط دينية متنافسة في داخل الإسلام أولاً ثم فيما وراءه بعد ذلك، ويتسم بأشكال مختلفة من المناظرات جرت بين علماء الدين فيما بينهم، وجرت بين علماء الدين والفلاسفة كذلك. كان تعاظم المصنفات الفلسفية في سنوات حنين يواكب ازدهار علم دين إسلامي تأملي لافلسفي مستقل. أما في مدارس الأديرة السريانية فكان الرهبان يستخدمون أرسطوطاليس ليصبغوا اللاهوت المسيحي بصبغة عقلانية.

وهكذا شهد العصرالعباسي ازدهار علم دين جديد سعى إلى أن يفرض نفسه وتمثل في مذهب المعتزلة الذي كان عقلياً ولافلسفياً معاً، وكان يعارض بعض مناحي علم الدين التقليدي، دون أن يرتبط لهذا بالفلسفة. ومن العجيب أن عصر الخلفاء العباسيين الأول انطبع بطابع إرادة سياسية مزدوجة تهدف إلى تشجيع امتلاك العرب للعلم اليوناني، بما فيه الجزء اللاهوتي من الأرسطوطاليسية المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة، وتهدف في الوقت نفسه وعلى نحو مواز، إلى دعم تطوير علم دين عقلاني إسلامي مستقل عن الفلسفة، وقادر على منافستها، في كل المجالات بما في ذلك مجالها الخاص بها، وهو العقل. وربما لم يكن من المستحسن أن نجتهد في ربط هدفي السياسة معاً، فالعنصر المشترك الوحيد بينهما هو الدعم الذي قدمته في البداية إلى العقلية، rationalité، بل إلى العقلانية rationalisme .

وإذا كان الخلفاء العباسيون قد غيروا ذات يوم سياستهم إزاء علم الكلام ، فكفوا منذ خلافة المتوكل (٨٤٨ - ٨٦١) عن حماية المعتزلة، فإن هذا التغيير لم تكن له نتائج حاسمة مباشرة على الدراسات الفلسفية، حتى إذا كانت هذه الفترة قد بدأت بالنقمة على الكندي. ولا ينبغي أن ننسى أن الخليفة العباسي عندما اتخذ لقب «إمام» نصب نفسه مرشداً ورئيساً أعلى لا في أمور الدنيا فحسب ولكن أيضاً مرشداً ورئيساً للأمة في أمور الدين، ولهذا عندما اتخذ قراره بالكف عن حماية المعتزلة، كان يتخذ قراراً يتضمن في طياته مسألة تحديد سلطات الخليفة حيال الفقهاء، أي الذين يمارسون الفقه نظرياً وعملياً، والفقه هو القانون الإسلامي، من ناحية التشريع أساساً. وهكذا وجد الخليفة في تعدد المدارس الفقهية أو المذاهب في داخل التيار السني الذي استند إليه الخلفاء العباسيون، وتزايد المجادلات بين المذاهب، ما شجعه على الخروج من دور ضامن تنفيذ الشريعة أو القائم على نظامها ، وهو الدور الذي كان السنيون المتمسكون بالقديم يحصرون الخلافة فيه، وسعى إلى القيام بدور أكثر نشاطاً بل أكثر «تسلطاً» autoritaire. وكان الخليفة يقيناً بحاجة إلى علم ربوبية <علم كلام> théologie بل إلى علم ربوبية عقلي théologie rationnelle يسمح بحسم بعض المسائل

الشرعية، ليرتفع على هذا النحو فوق الفقهاء وليخرج من دائرة التنفيذ، ويدخل مجال فهم القانون وتفسيره . وكان هذا بلا شك هو ما أتت به عقلانية المعتزلة الجامحة في مواجهة المدارس الفقهية السنية التقليدية: الحنفية (التي أسسها أبو حنيفة ت ٧٦٣) والمالكية (التي أسسها مالك بن أنس ت ٧٩٥) والشافعية (التي أسسها الشافعي ت ٨٢٠) والحنبلية (أسسها ابن حنبل ت ٨٥٥) والحنبلية هي أشدها صرامة. فليس من الأمور العارية من الأهمية أن نرى أن الخليفة المأمون، مؤسس «بيت الحكمة»، وحامي حمى المترجمين، وصاحب أوامر التكليف السخية إليهم، هذا الرجل الذي قال الرواة عنه إنه كان يدفع لحنين بن اسحق أجر الترجمة بوزنها ذهباً، هو الذي حاول أن يفرض مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً في مطلع القرن الثالث الهجري.

علم الكلام: علم يتجاوز الثقافات

إذا كانت الفلسفة التي تَمَثَّلَها العرب شيئاً أجنبياً، قد حملت اسمها اليوناني معرباً إلى فلسفة falsafa، فإن علم الكلام ‹يسمونه بالفرنسية théologie عن اليونانية الثيولوجيا = حرفياً علم الرب، أو علم الربوبية أو اللاهوت، أو يسمونه le kalâm› الإسلامي تطور منذ البداية مستقلاً لا يعتمد على نموذج يوناني يحصر نفسه في إطاره. فعلى الرغم من أن النبي محمد ‹صلى الله عليه وسلم› ولد في القرن الذي شهد في شخص سيمپليقيوس Sim-plicius آخر تعبير وثني كبير عن الفلسفة اليونانية، وفي شخص يوحنا فيلوپونوس، تنصيراً خلاباً لأفكار الأفلاطونية المحدثة السكندرية، فإن مسلمي القرون الأولى من الهجرة عرفوا كيف ينشئون علم ربوبية قائم على مادة ثقافتهم ذاتها، دامجين فيها هنا وهناك هذه أو تلك من العناصر الفلسفية. وتطور علم الربوبية هذا الذي اتخذ اسم «علم الكلام» منذ القرن الثاني الهجري، القرن الثامن الميلادي.

ولا يصح أن نتصور «علم الكلام» ببساطة مساوياً لعلم الربوبية الثيولوجيا بالمعنى المسيحي، أي مساوياً لعلم اللاهوت المسيحي الذي هو علم أسرار العقيدة؛ فعلم الكلام هو «امتداح دفاعي»، على حسب تعبير ل. جاردي L. Gardet، يعبيء كل المعارف الضرورية بغية الدفاع عن الناموس الذي جاء به الوحي وبيانه.

ولما كان المتكلمون ينتمون عادة إلى مدرسة من المدارس الفقهية، فقد نجم عن هذا أنهم كانوا يفسحون مكاناً كبيراً إلى حد ما للقياس والتفكير المنطقي في اجتهاداتهم. ولقد استمد علم الكلام حيويته من الاختلافات بين المدارس، والمشاحنات بين الفرق، والمجادلات التي جرت مع أو على الأصح ضد أتباع الأديان الأخرى الممثلة على أرض الإسلام – وبخاصة المسيحيين

النساطرة واليعاقبة. وينقسم المتكلمون إلى مدارس مختلفة، وأشهر هذه المدارس مدرستان : المعتزلة والأشاعرة، والأشاعرة أعداء المعتزلة . ولا ينبغي أن نظن أن المتكلمين كلهم من المسلمين بالضرورة. فعلم الكلام شكلٌ من أشكال التفكير له خصوصيته، وله أسلوبه الخاص في إعمال العقل، ولهذا اختصت به تاريخياً جماعتان تعيشان على أرض الإسلام: المسلمون واليهود. ونحن نلاحظ في مصنفات اليهود الذين عاشوا على أرض الإسلام، وبخاصة سعديا جاعون Saadia Gaon (٨٨٢ - ٩٤٢)، وكذلك في مصنفات عدد من اللاهوتيين القرائيين، ابتداء من أولهم، داود المقمِّس David al-Muqammis (٨٢٠.-٨٩٠) تأثير «كلام» المعتزلة الكبير عليهم إلى الدرجة التي يمكن أن تسمح لنا بإدراجهم في صفوف المتكلمين. والخلاصة أنه كان هناك «كلام» يهودي كما كان هناك «كلام إسلامي». وفي صفحة رائعة من كتاب «دليل الحائرين» لموسى بن ميمون الذي كان يكتب بالعربية، استخدم الفيلسوف اليهودي لفظة «الكلام» للدلالة على كل الثيولوجيات، بما فيها غير الإسلامية، ورسم بناءً على هذ الأساس تاريخ الثيولوجيا في أديان التوحيد الثلاثة، وأرجع بداية الكلام إلى رد الفعل المضاد للفلسفة الذي كان المسيحيون اليونانيون والسريان رواده الأول. وتتبع موسى بن ميمون المسار من يوحنا فيلوپونوس إلى أبناء جلدته من اليهود، مقلداً المتكلمين المسلمين، وسالكاً سبلهم، ماراً بالسرياني ابن عدي والمسلمين المعتزلة والأشاعرة، وهكذا رسم موسى بن ميمون في قلب القرن الثاني عشر صورة لتاريخ الثيولوجيا تتجاوز حدود الثقافات، وعبر عن الوحدة الوثيقة التي يتسم بها «الكلام» في مواجهة الفلسفة وفي مواجهة الثيولوجيا الأخرى، العقلية، التي يبسطها في «دلالة الحائرين». وجدير بالذكر أن موسى بن ميمون لم يكن يترفق مع أرباب الكلام، الذين رأى أنهم لا يحرصون على تصوير الوقائع كما هي، بل يسعون إلى إجبار العالم على اتباع آرائهم المسبقة.

يقول: «إعلم أن كل ما قاله المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم، وكان سبب ذلك أنه لما عمّت الملة النصرانية بين الملل، وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة، ونشأ ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك العصور من اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً بيِّناً، نشأ فيهم علم الكلام، وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، ويردون على تلك الآراء التي تهدّ قواعد شريعتهم، فلما جاءت ملة الإسلام، ونقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي ‹يوحنا فيلوپونوس› و‹يحيى› ابن عدي ‹المنطقي› وغيرهما في هذه المعاني، فتمسكوا بها، وظفروا بمطلب عظيم، بحسب رأيهم، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه، ورأوا أن هذه أمور مشتركة، ومقدمات يضطر إليها كل

صاحب شريعة، ثم اتسع الكلام، وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة. ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم، احتاجوا ضرورةً إلى أن ينصروها، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها، ولا شك أن هناك أشياء تهمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها. أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها، كخوض أولئك في معنى الثالوث، وخوض هؤلاء في «الكلام»، حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم، بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو نقضه، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا، واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض.» («دلالة الحائرين» ج ١، ف ٧١؛ انظر أيضاً ترجمة مونك S. Munk الفرنسية، باريس ١٨٦٦، إعادة طبع مصور ڤردييه Éd. Verdier، ١٩٧٠، الصفحات من ١٧٥-١٧٧).

الاعتزال، أشياعه وخصومه

ظهر الاعتزال في السنوات الأخيرة من خلافة الأمويين، ويقال إنه ولد عن قطيعة حدثت بين واصل بن عطاء (توفي حول ٧٥٠) وأستاذه حسن البصري (توفي حول ٧٣٠): وانتحى أنصار واصل بن عطاء ركناً من مسجد البصرة، وتحلقوا حوله حيث استأنف تدريسه، فسموا المعتزلة لاعتزالهم في ركن ‹رُوي أن الحسن البصري قال: «المعتزل عنا واصل»› وأصبحت اللفظة عنواناً على المدرسة كلها. والاعتزال يتميز بقائمة الأصول الخمسة ‹وهي:

١- التوحيد؛

٢- العدل؛

٣- الوعد والوعيد؛

٤- المنزلة بين المنزلتين؛

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر›

وقد أكد بعض الشراح الخلفية السياسية لهذه الأصول، وكانوا محقين في ذلك: وينطبق رأيهم بوضوح على الأصل الأول وهو تأكيد وحدانية الله المطلقة.

فتأكيد وحدانية الله المطلقة الذي يعني رفض المعتزلة إضافة صفات إلى الله ‹لأن الله عين ذاته، وإضافة صفات إليه يجعل الصفات أزلية كما أن الله أزلي، وهذا تعدد›، يقوم على رفضهم مفهوم «الصفة الإلهية»، وهو ما ينبني عليه رفضهم مفهوم العلم الإلهي، وهو المفهوم الذي كان أنصار الأمويين بحاجة إليه ليؤكدوا «لاهوتياً» سلطة الخلافة الأموية في دمشق، وكان مناصرو الأمويين هؤلاء يعتمدون على مفهوم العلم الإلهي في قولهم إن الله كان يعرف منذ الأزل أن معاوية (٦٥٩/٦٦١ - ٦٨٠) ستكون له الخلافة، وأن أسرته القرشية الأصل ستكون لها الخلافة من بعده، وعلى هذا الأساس نقل السلطة إلى بطن من بني قريش هم الأمويون، وعيّن ابنه يزيد ليخلفه، ومنع الخلافة عن بني هاشم الذين ينتمي اليهم النبي ‹صلى الله عليه وسلم› وعلي بن أبي طالب بن عبد المطلب ‹ابن عم النبي وزوج ابنته، الذي قتل في عام ٦٦١، وهو آخر الخلفاء الراشدين› والعباس بن عبد المطلب ‹عم النبي›، وحفيده البعيد‹أبو العباس عبد الله بن محمد، الملقب بالسفاح› هو الذي سيجعل الخلافة للعباسيين في عام ٧٥٠ميلادية›. كان قول المعتزلة بأن الله لا يعلم بالأحداث إلا عندما تحدث، يهدم واحداً من المباديء الأساسية التي قامت عليها شرعية السلطة الأموية، وهو المبدأ الذي يربط ضرورة الأحداث بالعلم الإلهي. فأنصار بني أمية قالوا إن وصول معاوية إلى السلطة لم يكن ضرورياً، لأن الله كان يعلم به (وبالتالي: كان الله يريده) منذ الأزل؛ ولو كان ضرورياً لكان على أكثر تقدير ضرورياً بالمعنى الذي أخذه الفلاسفة عن أرسطوطاليس والذي ينص على أن «ما يكون، يكون بالضرورة، منذ أن يكون» (وهذا هو مبدأ الضرورة «الشرطية» الذي لا يسميه المعتزلة بهذا الاسم، لأنهم لا يتبعون أرسطوطاليس، ولا يستشهدون به، ولكنه يبدو متضمناً في رفض صفة العلم الإلهي، وهذا المبدأ يطابق رأيهم على أية حال.)

والأصول الأخرى التي تميز مذهب المعتزلة هي : العدل الإلهي (أي أن الله لا يفعل إلا الخير، حتى إذا كانت له القدرة على فعل شيء لو فعله، لكان شريراً)؛ «الوعد والوعيد» (وهي نظرية الجزاء، والتقييم الأخلاقي للعمل بحيث يستحق الإنسان عليه ثواباً أو عقاباً)؛ «المنزلة بين المنزلتين» (أي أن الإنسان، على الأصح المؤمن الذي يرتكب كبيرة لا يكون بالمؤمن ولا بالكافر، بل بين المنزلتين)؛ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من حيث هو واجب على المؤمن.

وعلى الرغم من أن المعتزلة لعبوا دوراً هاماً في الصراع المناهض للأمويين، وعلى الرغم من أنهم نعموا بمساندة الخلفاء العباسين الأول، فإن غالبية مصنفاتهم ضاعت. فلم يصل إلينا من آثارالمتكلمين الأول لحركة الاعتزال كتاب كامل إلا كتاب أبي الحسين بن عثمان الخياط (حول ٨٣٥ - حول٩١٣) هو كتاب «الانتصار»، وفيه يرد على «فضائح المعتزلة» لابن الراوَندي ‹هو أبو الحسين أحمد بن يحيى الراوَندي، توفي حول ٩١٠› ويبريء المعتزلة مما نسبه إليهم.

الأشعري (٨٧٤ - ٩٣٥)

الخصم الأول للمعتزلة هو أبو الحسن الأشعري الذي كان في سابق عهده معتزلاً، وانفصل عن أستاذه الجُبّائي في عام ٩١٢ م أي عام ٣٠٠ من الهجرة. وقف الأشعري موقفاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة الصارمة والتمسك الحرفي الفقهي لأحمد بن حنبل (وقد انتهت صرامة ابن حنبل التي تذكّر بأسلوب محاكم التفتيش إلى توجيه تهمة الزندقة إلى كل سابقيه الذين استحسنوا المناقشة العقلية)، ودحض الأشعري المعتزلة في كتاب أساسي في «علم الكلام» الإسلامي هو «كتاب اللُّمَع»، وفيه يؤكد في مواجهة المعتزلة أن القرآن كلام الله الأزلي غير المخلوق (وهو ما كان المعتزلة يرفضونه لتناقضه في رأيهم مع وحدانية الله المطلقة التي لا تسمح بأن يكون هناك شيء أزلي إلى جانب الله، لأنه شرك) ومعنى هذا أن الأشعري يؤكد وجود صفات إلهية أزلية (ويرفض التفسير الحرفي للتعبيرات «المادية» - التشبيهات - التي ترد في مواضع هنا وهناك في القرآن). كذلك يؤكد إمكان رؤية الله في العالم الآخر، وهو ما كان المعتزلة يرفضونه، وكان يرفضه مثلهم أغلب المعاصرين المسيحيين البيزنطيين.

وأكثر الآراء تميزاً وتعقيداً في مذهب الأشعري هو رأيه الأخلاقي الكلامي الخاص بـ«الكَسْب»، والذي يقول إن الإنسان لا يخلق أعماله بل يكسبها فقط.

فلما انتهج الخليفة العباسي المتوكل سياسة مناهضة للمعتزلة فرضت آراء الأشعري نفسها. أما رد الفعل الذي مثله عبد الجبار‹أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أباذي، الملقب بالقاضي أو بقاضي القضاة› (حول ٩٣٨ - ١٠٢٥)، وهو متكلم معتزل وفقيه شافعي، نعم بحماية والي الرَّي ابن عباد ‹الصاحب ابن عباد› الذي عينه قاضياً، فلم يكن إلا حركة عابرة، ولكنها أتاحت له تصنيف كتاب رئيسي هو «كتاب المغني» ‹«المغني في أصول الدين» أو «المغني في أبواب التوحيد والعدل»› الذي يعتبر بمجلداته العشرين كتاباً جامعاً في علم الكلام على رأي المعتزلة. وعندما مات ابن العباد قُبض على عبد الجبار، لأن النصر كان حليف المعسكر التقليدي. ‹ومن آثار القاضي عبد الجبار أيضاً: «تنزيه القرآن عن المطاعن» و«شرح للأصول الخمسة للمعتزلة»›.

الكِندي (ح ٨٠٠ - ح ٨٨٦)

أبو يوسف يعقوب بن اسحق ‹بن الصباح› الكندي هو الفيلسوف المسلم الكبير في العصر الذهبي البغدادي - وهو عصر الخلفاء العشرة الأول من عام ٧٥٠ إلى عام ٨٥٠ م. ويلقب الكندي بـ «فيلسوف العرب» . ولد في مدينة الكوفة التي كان أبوه أميراً عليها.

وترتبط شهرته في الفلسفة في جانب منها بالحماية التي منحه إياها الخليفة المأمون ومنْ بعده الخليفة المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) الذي جعله مؤدباً لابنه أحمد. كان الكندي قريباً من المعتزلة في أمور متعددة (فكان، كما يمكننا أن نتوقع، يقول بوحدانية الله المطلقة) ولعله عانى من الحركة المناهضة للمعتزلة التي بدأها الخليفة المتوكل، على الرغم من أن فكره كان في العديد من النقاط ينقد طائفة من الآراء المحورية لدى المعتزلة (وبخاصة مذهب الذرة الذي قال به معاصره هذيل بن العلاف ‹أبو الهذيل العلاف› ٧٥١ - ٨٤٩).

وعلى الرغم من النقمة التي تعرض لها في السنوات الأخيرة من حياته، فإن الكندي يشغل مكاناً من الدرجة الأولى في العالم الثقافي العباسي. كان عالماً يتلقى عليه العلم العديد من التلاميذ، وكانت له حلقة من المخلصين تتحلق حوله، خلق بيئة خاصة متعطشة إلى الميتافيزيقا - اعتقد بعض المؤرخين أن واحداً من كبار الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط كان ينتمي إليها، هو : اسحق‹بن سليما› الإسرائيلي Isaac Israeli صاحب «الاسطقسات» = العناصر و«كتاب التعريفات».

ولكن ألتمان A. Altmann وشتيرن S. M. Stern فنّدا القول بأن اسحق بن سليمان الإسرائيلي أقام فترة في بغداد. وكان هذا القول قد استند إلى الاعتقاد الذي يدور حوله الجدل أشد الجدل بأن اسحق «بن سليمان» الإسرائيلي هو نفسه اسحق بن سليمان الذي يبدو أنه كان من وجهاء المسلمين، أهدى إليه حنين أربعاً من ترجماته.

وسواء ضمت هذه الدائرة اسحق بن سليمان الإسرائيلي أو لم تضمه، فمن أجل هذه الدائرة، كما تقول بعض الشواهد، صنعت «الترجمة المعدّلة» للتساعات Enneades لأفلوطين، كما صنعت واحدة من الترجمات العديدة لميتافيزيقا أرسطوطاليس التي يبدو أنها كانت موجودة في بغداد إبان القرن التاسع: ترجمة أسطاث Eustathios ‹أسطاخيوس ويسمونه بالفرنسية Eustache› . والمعروف أن الكندي يقال عنه إنه «أصلح» أو «فسر» ترجمة كتاب «أثولوجيا» أرسطوطاليس الذي نقله ابن ناعمة الحمصي؛ ولكن آثار الـ«أثولوجيا» في مصنفات الكندي أقل من آثار پروقلوس العربي. والكندي من حيث هو فيلسوف وعالم بالربوبية يقول بنوع من الهينولوجيا hénologie السلبية أي التوحيد القائم على نفي الصفات المنافية للوحدانية، لا القائم على بيان الصفات الموجبة للوحدانية، ويذهب في هذا مذهباً متحرراً على ما يبدو من منظومة الأجسام المعقدة التي جعلها الأفلاطونيون المحدثون على درجات بين الواحد والعالم تحت فلك القمر - نظرية المبدأ الأول تكملها سيكولوجيا مجردة من الارتباط الكوسمولوجي: فمفهوم العقل عند الكندي ليس له الوجه الكوسمولوجي الذي سيكتسي به في المنظومات الفيضية التي سيأخذ بها الفارابي وابن سينا. وهو من القائلين

بحدوث العالم - وبالتالي بنهائية الزمن - يقدم فلسفة ليست في حقيقة أمرها أرسطوطاليسية ولا أفلاطونية محدثة: وهو مثل الحرانيين يقبل بوجود «عنصر خامس» صنعت منه السماء، [بالإضافة إلى العناصر الأربعة وهي : النار والماء والهواء والأرض] ولكنه على عكس فيلوپونوس - الذي رأى في هذه النظرية الأرسطوطاليسية أساس التصور الأزلي للعالم - اعتبر هذا العنصر الخامس بمثابة أساس إمكان الخلق.

ووجود عنصر خامس يسمح بالإفلات من ربقة قانون الكون والفساد الذي ينظم علاقات تحوّل وتحلل الأجسام الناجمة عن العناصر الأربعة، وهو القانون الذي صاغه أرسطوطاليس في عبارة «كون الواحد هو فساد الآخر»: فالكندي الذي يصنف «الإبانة أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» (وهذا عنوان مقال من مقالاته) يعني أن الفلك [السماء] لم ينشأ عن تحول (فساد) عنصر كان موجوداً من قبل وأن فساده لن يؤدي إلى تولد [كون]، وهو بذلك يؤكد أن الفلك نَجَمَ عن خلق من العدم. وعلاوة على ذلك فالكندي الذي يقول إن «الجرم الأقصى» للعالم لا يقبل الكون ولا يقبل الفساد، يعني أن الفلك [السماء] بطبيعته ذاتها غير قابل للفساد (وهذا هو رأي أرسطوطاليس تماماً)، ولكن هذا لا يعني القول مسبقاً بأزلية الفلك، فنحن نقرأ في : «رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» أن حالة عدم الفساد محددة بالمدة الزمنية التي منحها الله إياه.

والكندي يبين في «كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» اتفاق الفلسفة والإسلام: فالمفهوم الفلسفي عن الله، الواحد الحق المهيمن الخالق، لا يتناقض في شيء مع رسالة القرآن. وهكذا فالفلسفة ورسالة النبوة مضمونهما واحد - بشرط، بطبيعة الحال، أن تفسَّر رسالة النبوة في اتجاه نفي الصفات الإلهية، وهو النفي الذي تمسك به المعتزلة أشد التمسك: فالله في رأي الكندي هو «الواحد الحق»، وهو يعلو علواً مطلقاً فوق كل صفة، وهو كائن معلّل بسيط بساطة مطلقة، لا تنطبق عليه كلية من كليات أرسطوطاليس ولا صفة من الصفات، ولا حتى تلك التي تَنْسب إليه روحاً أو عقلاً. ويدعو الكندي إلى مفهوم للتاريخ الإنساني يفسح مكاناً لتاريخ الحقيقة، ويدعو إلى امتلاك تراث الأقدمين: وتتلخص فكرته الأساسية عن التاريخ في تحقيق نمو المعرفة تاريخياً، أي في تحقيق تقدم وبناء تدريجي للفكر والحكمة يقوم على تضافر العديد من البشر. واستراتيجية الكندي الهادفة إلى امتلاك تراث القدماء، التراث الأنتيكي، هي الأولى من نوعها، وهي استراتيجية واعية، حاسمة، منهجية، واضحة المعالم: تحيط بالفهم واللغة، بالحداثة والإنسانية، مع بقائها مخصصة لمجتمع بعينه. ويقوم منهجه على أن يسعى الإنسان إلى الحقيقة حيثما كانت، حتى في آثار فلاسفة الأمم الأخرى الذين يتكلمون بلسان غير لساننا، فيكيِّفها لتوافق الزمن، ويجعلها تتكلم بلسان العرب.

ويدعو الكندي إلى تفسير القرآن فلسفياً (في «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله.») وهو في هذا يمثل أول وجه للعقلانية الإسلامية. حتى إذا كانت أرسطوطاليسته - كما يقول عبد الرحمن بدوي - «سطحية» فإنه - على رأي عبد الرحمن بدوي أيضاً - صاحب الفضل في إدخال أرسطوطاليس إلى البيئات الإسلامية وتهيئة الأرض التي تقوم عليها سلطته في العالم الإسلامي. ولقد كان من الشجاعة بحيث استمر في دعوته في الوقت الذي فرض فيه المتوكل السلفية الحنبلية. ،إذا كانت هناك فلسفة إسلامية فإنها تبدأ يقيناً بالكندي. وما ينبغي أن نغفل عن دور الكندي عالماً. صحيح أن عدداً من العلماء اللاتين مثل روچر بيكون Roger Bacon قالوا عن كتابه «في معرفة قوى الأدوية المركبة» الذي ترجم إلى اللاتينية بعنوان "De gradibus" (عنوانه كاملاً هو "De medicinarum compositarum gradibus investigandis libellus") وهو كتاب في الطب يطبق المناهج الرياضية في حساب درجة الأدوية المركبة، إنه كتاب مفرط الصعوبة، فإن طائفة من مصنفات الكندي أحدثت صدىً عميقاً، وبخاصة رسالته «في الشعاعات». ولقد ظل علماء التنجيم وعلماء الطبيعة والأطباء يرجعون إلى نظرية الكندي في الإشعاع الفيزيقي زمناً طويلاً، وبلغت شهرتها الغرب.

ونص الكندي «في الشعاعات» الذي ترجم إلى اللاتينية بعنوان De radiis stellatis أو De radiis stellicis يقيم الفلك على أساس مبتكر حيث يصور تأثير السماء على العالم من تحتها في صورة إشعاع. والرأي عند الكندي أن فعل النجوم على أجرام العالم تحت فلك القمر يشبه إسقاط أشعة مركزة على هذه أو تلك النقطة من سطح جرمٍ مهيأ لاستقبالها، ويذهب الكندي وتلاميذه إلى أن هذه الفعل الإشعاعي الذي يحقق «الربط الضروري» بين العالم الأعلى والعالم الأسفل، موجود حتى في بنية العالم تحت فلك القمر: فواقع العالم الطبيعي عبارة عن كل متشعب من المؤثرات المتبادلة التي تعمل في صورة الإشعاع.

كل شيء في الدنيا، سواء كان جوهراً أو حدثاً، يبث أشعة مثل النجوم والتنوع الكبير في أشياء الدنيا يأتي كله من صدمة الأشعة. كل فعل النجوم يحدث بوساطة الأشعة. ما من شيء حتي صوت الإنسان إلا وينتج إشعاعات، مثل كل الأشياء الواقعية الأخرى، يؤثر عن طريقها في عالم العناصر الأربعة (نقلاً عن مخطوط ترجمة لاتينية في المكتبة القومية بباريس De radiis stellatis, ms. Nat. lat. nouv. acq. 616, f 1v°, 2v°, 5v°)

وتلقف بعض الفلكيين والفلاسفة فكرة الكندي عن الفعالية الإشعاعية التي تصدر عن الكلام، وأفادوا منها، فنراها تلعب دوراً رئيسياً في صياغة موضوعات اللاهوت صياغة عقلية. ونراها تضفي وضعاً علمياً، يكاد يكون مادياً، على السحر، ثم نراها تسلك سبيل

تعميم مذهل (لا يخلو من النية السيئة) وتقدم إلى تلاميذ ابن رشد في پادوڤا مبادىء تفسير سحري تنجيمي طبقوها على الأسرار المسيحية ومارسوها عن طريق عمل لغوي. وهذا هو الطبيب پيير أبانو Pierre Abano، في القرن الرابع عشر، يفيد على طريقته من آراء الكندي ويبني على أساسها نظرية «علمية» لشرح القربان المقدس Eucharistie، مقارناً الكلام الذي يتلى عند مناولة القربان المقدس بالتعازيم السحرية، ومنتهياً إلى أن التحول من جوهر إلى جوهر (تحول الخبز والخمر إلى جسم المسيح ودمه) هو التأثيرالناتج عن منطوق عبارة تكريسية تتلى عند تقديم القربان يتصورها على أساس أنها «عبارة تعزيم سحري» praecantatio .

والشجاعة الفكرية التي اتسم بها الممثلون الأُول للفلسفة في العصر العباسي لا يمكن إظهارها على نحو أوضح مما تشهد عليه المناظرة بين الرازييْن : أبي بكر [محمد] بن زكريا الرازي (٨٦٤- ٩٣٢) وأبي حاتم [أحمد بن حمدان] الرازي (توفي في عام ٩٣٤). وعندما جرت هذه المناظرة، على الأرجح في السنوات الأولى من القرن العاشر الميلادي، كان المجتمع العباسي والعالم الإسلام قد ودّعا مرحلة الفتوح التي أوصلتهما إلى ذروة سنوات حنين.

أزمة القرن العاشر.
الغزو البيزنطي المضاد.
عصر الخلفاء الثلاثة.

بعد الهزائم الساحقة التي أنزلها الفاتحون العرب بالبيزنطيين في القرن السابع وتدهور أسرة هرقليوس، بسط قائد ثغر الأناتوليك ‹أو الأناطوليق أو أناتوليكوي في آسيا الصغرى Anatolikoi› ليون الإيزوري سلطته على الإمبراطورية، وأسس أسرة حاكمة جديدة هي الأسرة الإيزورية، واستطاع أن يتصدى لغزوات العرب وأن يوقفها. وكانت هزيمة العرب أمام القسطنطينية في عام ٧١٧ بداية سلسلة من الانتصارات حققتها حرب الاستعادة التي خاضت غمارها الأسرة الإيزورية وقوادها. ولقد تعرض البيزنطيون من حين لآخر إلى بعض هزائم محلية، مثل هزيمتهم في عام ٨٢٧ أمام العرب الذين استولوا على كريت، ولكن هذه الهزائم لم توقف الحركة البطيئة العنيدة التي انقلبت فيها الموازين الحربية لصالح البيزنطيين. كانت بيزنطة منذ منتصف القرن التاسع في حرب حقيقية تهدف إلى استرداد الأراضي التي فقدتها، وبلغت هذه الحرب ذروتها في القرن العاشر. ففي السنوات حول ٩٧٠ استرد يوحنا كوركواس Jean Courcouas ملطية Mélitène (منذ عام ٩٣٥) والرها وآمد، واستولى نيقوفوروس Nik-êphoros فوكاس على كريت (٩٦١) وقبرص وصقلية وأنطاكية (٩٦٩) - ووصل

تزيمسكيس Tzimiscès إلى مسافة ١٥٠ كيلومتراً من بيت المقدس.

بدأ الإمبراطور باسيليوس الأول حرب الاستعادة البيزنطية في عام ٨٦٧ وهو تاريخ يعاصر رمزياً موت الكندي (حول ٨٦٦) وموت حنين بن اسحق (٨٧٣). ولكن الهزائم العسكرية العربية لم تكن لها انعكاسات سلبية على الحركة الفكرية، فقد استمر النشاط الفلسفي في بغداد دون توقف، واستمر الحوار بين الثقافات على أرض الإسلام دون تراجع - بل إن النظرة الفاحصة تبين، على العكس، كيف زاد حجم العمل الذي أنجزه متّى أو ابن عدي آنذاك. ولكن هذه الفترة التي شهدت تراجعاً عسكرياً شهدت أيضاً حدوث أزمة عميقة في الكلام والسياسة، أزمة تشير على الرغم من الظواهر، إلى أن نجم العباسيين قد بدأ يأفل، على الرغم من أن الإنجازات الثقافية كانت في أوجها.

كان التفسخ التدريجي الذي أصاب الإمبراطورية العباسية تحت ضربات البيزنطيين يسير متوازياً مع انفجار داخلي في مجال المذاهب الدينية في العالم الإسلامي، اتخذ صورة ازدياد حدة الصراع بين الشيعة والسنة، وتشعب الشيعة إلى تيارات متباينة، منها ما كان يتعارض بعضه مع البعض الآخر، نذكر منها الإثناعشرية، والإسماعيلية والزيدية.

فبعد موت الخليفة العلوي السادس جعفر الصادق في عام ٧٦٥، انقسم التيار الشيعي الذي لم يكن يعترف بالسلطة العباسية إلى تيارين:

- تيارٍ تمثله جماعة رأت أن خلافة علي بن أبي طالب (ت ٦٦١ م) والحسين (ت ٦٨٠ م) توقفت عند الإمام العلوي السابع إسماعيل بن جعفر الصادق (ت ٧٦٠م)؛

- وتيار ثان تمثله فرقة (الاثناعشريين أو الإماميين) جعلت الخلافة تمر بموسى الكاظم (ت ٧٩٩ م) وتتدرج حتى تنتهي بموت محمد المهدي ميتته الغامضة في عام ٨٧٨ م، والمهدي في نظرهم آخر الخلفاء الشرعيين، وهو الإمام الإثناعشر في السلالة العلوية. ‹الأئمة الإثنى عشر هم : الإمام علي (المرتضى)، الحسن (المجتبى)، الحسين (الشهيد)، زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، على الرضى، محمد التقي، علي النقي، الحسن العسكري (الزكي)، محمد المهدي (الحجة).›

ونشأ في مواجهة هذين التيارين تيار ثالث هو تيار الزيدية الذين ينتسبون إلى زيد (ت ٧٤٤ م) ‹هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن إبي طالب؛ أخو محمد الباقر؛ وعم جعفر الصادق› رفض الزيديون مبدأ الخلافة الإمامية ودعوا إلى أن تكون الإمامة من حق كل واحد من نسل علي وأبنائه تتوفر فيه الصفات الضرورية.

كان الإثنا عشرية معتدلين يمارسون «التقية» أي يخفون عقيدتهم في كل مكان لا

يكونون فيه في موقع القوة. أما الإسماعيليون الذين كانوا يؤمنون بأن آخر إمام مرئي هو إسماعيل فكانوا يقبلون بأن يكشف بعض الحكماء عن أنفسهم أمام بعض العارفين انتظاراً لعودة المهدي في آخر الزمان. ولهذا سرعان ما تكونت شبكة من الدعاة لنشر المذهب، واستطاع هؤلاء الدعاة أن ينشروا الإسماعيلية في مواجهة السنية التي كان العباسيون يتمسكون بها أساساً لهويتهم. وفي أواخر القرن التاسع تزايدت أهمية حركتين إسماعيليتين، هما:

- «القرامطة» في العراق،

- و«الفاطميون» في إفريقية.

ثم انقسم الإسماعيليون من جديد إلى فرق جديدة، منها «الدروز» في سورية ولبنان، ومنها «الحشاشون» و«المستعليون».

هكذا اجتمعت على عتبة القرن الثاني من الحكم العباسي كل عناصر أزمة حادة، وأصبح تقدم الشيعة أمراً لا سبيل إلى إيقافه على مايبدو. وكان مقتل الخليفة المتوكل في عام ٨٦١ م نقطة بداية عصر من الاضطراب السياسي. وفي عام ٩٤٥ م اتخذ رجل شيعي إثناعشري من بني بويه لقب «أمير الأمراء» وجمع بين يديه السلطة العسكرية والسلطة المدنية والإدارية والمالية جميعاً، وكان والي العراق ابن رائق قد نازع الخلافة فيها واستولى عليها. وفي منتصف القرن العاشر وصل تفكك الإمبراطورية العباسية إلى ذروته: فقد أفلتت مصر بين عام ٨٦٨ وعام ٩٠٥م من قبضة السلطة العباسية المركزية، حيث تعاقبت على حكمها أسرتان تركيتان عسكريتان مستقلتان هما الطولونيون والإخشيديون. وما ينتهي العقد الأول من القرن العاشر حتى يستولي عبيد الله، الذي ادعى أنه من نسل علي وفاطمة، على إفريقية (في عام ٩١٠م) ويؤسس أسرة الفاطميين.

وما تمر أعوام حتى نرى الفاطميين يمسكون بمقاليد الحكم في المغرب كله تقريباً ويحتلون صقلية، ونرى المعز لدين الله الفاطمي يستولي على مصر في عام ٩٦٩ م، ويتخذ لنفسه لقب الخليفة، كما فعل عبد الرحمن الثالث الأموي عندما اتخذ في قرطبة لقب الخليفة منذ عام ٩٢٩م، وهكذا تقاسم دار الإسلام ثلاثة خلفاء:

-خليفة بغداد

- وخليفة القاهرة - الذي عقد العزم على القضاء على سلطة بغداد ،

- وخليفة قرطبة.

كان الغرب الإسلامي قد خرج من فلك بغداد؛ وهاهم أولاء الخلفاء العباسيون يخضعون

لوصاية بني بويه، ولا يلعبون إلا دوراً تمثيلياً.

في هذا الإطار المضطرب جرت أحداث الفصل الرئيسي من العملية الراديكالية العلمانية التي تناولت الممارسة الفلسفية على أرض الإسلام، وهي: ظهور أبي بكر بن زكريا الرازي بما رأى من آراء، وقيام سميّه وخصمه العتيد الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي بتفنيد آرائه.

أبو بكر بن زكريا الرازي (٨٦٤ - ٩٢٥ م)

كان الرازي طبيباً مشهوراً، وكيمائياً يشار إليه بالبنان، أطلق عليه اللاتين اسم «رازيس» Rhazès، خلّف مصنفات عديدة، منها «كتاب المنصوري» Liber ad Almansorem و«تقسيم العلل» Liber divisionum وكتاباً في أسرار الطب <«سر الصناعة»>، ونذكر بصفة خاصة كتابه «الحاوي» الذي ترجمه إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر فرج بن سالم بناء على طلب ملك صقلية شارل الأول الأنجوئي Charles 1er d'Anjou، وعُرف بعنوان Elhavy أو Liber Elhavi أو Continens. هذه الآثار الطبية وغيرها جديرة بأن تثير دهشتنا، كذلك كتابه «السيرة الفلسفية»، ولكن هذه الدهشة لاتقاس بما تحدثه فينا الجذاذات الفلسفية الخارقة للمألوف التي جمعها پاول كراوس Paul Kraus ونشرها في عام ١٩٣٠. ويكفي أن نقرأ العبارات الموجزة التي لخصها فيها عالم الإسلاميات الجليل پ. لوري P. Lory لكي نعجب أشد العجب لما اتسمت به عقلانية الرازي من هجومية لا يصدقها الإنسان: «إنه يعتبر الأنبياء محتالين خطيرين، ويعتبر النصوص المقدسة نسيجاً من الأساطير التي تحط من شأن العقل، ويعتبر المذاهب الدينية مصادر حروب دامية وتعتيم غاشم للفكر، ويدعو إلى استخدام العقل فلسفياً وعلمياً مرشداً للسلوك الفردي والاجتماعي.» هذه النقد العنيف الذي يذكِّرنا بڤولتير، ويذكِّرنا على نحو أشد بكل ما نسبه العصر الوسيط اللاتيني (خطأً) إلى ابن رشد، لم يحقق نجاحاً كبيراً في العالم الإسلامي. فقد تعرضت مصنفات الرازي للرقابة والتقطيع والهدم، فما نعرفها إلا عن طريق غير مباشر في أكثر الأحوال. وقد شاءت الصدفة أن تصل إلينا شهادة من أندر الشهادات على مذاهبه نقلها إلينا سميّه (واحد من «الرازيين» الثلاثة الذي عرفهم العالم العلمي الإسلامي، وهو فخر الدين الرازي الذي ولد في عام ١١٤٩/ ١١٥٠ وتوفي في عام ١٢٠٩، صاحب كتاب «المباحث المشرقية».)

أبو حاتم الرازي ‹توفى حول عام ٩٣٣ م›

الخصم الرئيسي لأبي بكر بن زكريا الرازي هو الداعية ‹الإسماعيلي› أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي. وكانت له مساجلة مع أبي بكر الرازي في مدينة الرَّي ‹على مقربة من طهران الحالية›، حيث ترأس حركة الدعوة الإسماعيلية، أثمرت كتاب «أعلام النبوة»، الذي يتصدى فيه لآراء أبي زكريا الرازي، وبناء على هذا الكتاب نعرف المبادىء الخمسة القديمة - أو القدماء الخمسة - في رأي أبي بكر الرازي وهي : الباريء والنفس والهيولي والدهر والخلاء. كذلك يبين لنا هذا الكتاب بوضوح كامل الخيار الذي وضع خصمَه العتيد العالمَ الإسلامي حياله :

إما القول (مثلما فعل أبو بكر) بأن العقل البشري يستطيع بجهوده وحدها، بـ«الاجتهاد»، أن يبلغ الحقيقة (مستقلاً عن الوحي، أي دون الاستعانة بوسطاء وأنبياء وأئمة)،

وإما القول مع المؤمنين (من أمثال أبى حاتم) بأن الفيلسوف يحتاج بالضرورة إلى مرشدين (مبدأ التقليد).

ولو كانت معرفتنا بأبي بكر الرازي تعتمد فقط على الآراء المعتدلة التي عبر عنها في كتابه «السيرة الفلسفية»، لما رأينا فيه شيئاً يميزه على الكندي، فهو في هذا الكتاب يقول مثل الكندي إن هدف الفلسفة هو أن تتشبه بالله ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، وإن الإنسان خلق لكي يحصل العلم ويمارس العدل، وإنه بطبيعته يطمح إلى الخلاص من عالم الموت والعناء الذي ألقي به إليه - والفلسفة وسيلة جيدة لبلوغ هذا الهدف. وأبو حاتم يذكر لنا الفرق الأساسي بين أبي بكر والكندي وهو موقف كل منهما من النبوة. فأبو بكر الرازي يؤمن مثل الكندي بفكرة تقدم المعرفة، ولكنه يقول إنه من غير الممكن أن يكون الإنسان فيلسوفاً، وأن يصدق في الوقت نفسه الخرافات ويقصد بها كلام الأنبياء. فالخيار إذن خيار بين أمرين: إما التفلسف وإما الإيمان. ونقول مع چوليڤيه J. Jolivet إن أبا بكر الرازي «فيلسوف في عالم الإسلام» وليس «فيلسوفاً إسلامياً». وعلى الرغم من أن خصمه أبا حاتم كان داعية إسماعيلياً، فقد كان مثل الكندي، فيلسوفاً إسلامياً يؤمن باتفاق الفلسفة والنبوة في أمر يقوم مقام العامل المشترك بينهما هو الحكمة. ويرى أن الفلاسفة الحكماء بحق يقولون ما يقوله الأنبياء أصحاب الديانات، لا يختلفون عنهم إلا في أن كلامهم أكثر تغليفاً. ويذهب أبو حاتم إلى أن هؤلاء الفلاسفة هم على النقيض من ضرب الفلاسفة الذي يمثله أبو بكر. وليس من شك في أن أبا بكر ليس من المؤمنين، ولكنه أيضاً ليس فيلسوفاً حقيقياً، بل هو من هؤلاء المحدثين الذين درسوا كتابات الفلاسفة الحكماء ثم اخترعوا أوهاماً باطلة فاسقة

متناقضة فيما بينها.

وهكذا نرى أن الخلاف بين الرازيين كان خلافاً بين شكلين من العقلانية: عقلانية علمانية (فلم يكن أبو بكر الرازي كافراً بالله) وعقلانية ذات توجه ديني (فلم يكن أبو حاتم يكره المناقشة المنطقية). فلسنا هنا حيال ذلك التعارض بين الإيمان والعقل، الذي ينسبونه إلى العصر الوسيط ويجعلونه من خصائصه. ففي اللقاء الذي جرى بين الرازيين، بين الفلسفة والدين الإسلامي، حدثت مواجهة بين موقفين فلسفيين مستقلين عن التوجه الكلامي بمعناه المحدد، على أرض الفلسفة الخالصة، التي طرحت عليها موضوعات : طبيعة العقل ووظيفته، والعلم والحكمة. هذا الصراع الذي شهدته مدينة الرّي في القرن العاشر بين رؤيتين فلسفيتين لن يتكرر بهذه الحدة بعد ذلك أبداً، وسنرى بصفة عامة - باستثناء اليهود والنصارى - أن الفلاسفة في دار الإسلام سيكونون فلاسفة الإسلام. وستظل شخصية أبي بكر الرازي، التي لن يساويها أحد، المعيار الذي تقاس بالنسبة إليه علمانية المفكرين المتأخرين.

ازدهار التصوف

نشأت الحركة الروحانية الصوفية في القرن الثامن وكانت في بدايتها زهداً خالصاً، ثم تطورت وما زالت تتطور حتى اتخذت شكل التيار الحقيقي في القرن العاشر. ويلفت نظرنا التناقض الذي اتسم به هذا القرن، فقد بلغت الصوفية فيه هذا المبلغ في نفس الوقت الذي كان أبو بكر الرازي فيه يهاجم الدين. وتعرضت المذاهب الصوفية في القرن العاشر لإجراءات اضطهاد وقهر قاسية لأن أهل السنة ارتابوا فيها، ولم تنل الصوفية حق الوجود في بغداد إلا بعد الغزو السلجوقي. أما في عالم الإسلام الغربي فقد مدت الصوفية جذورها قوية، ولكنها شهدت مآسٍ من قبيل ما عاناه ابن سبعين الذي مات منتحراً ‹بأن فصد يده وترك الدم يسيل منه حتى تصفى›. ‹هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن سبعين المرسي القرطبي ١٢١٦-١٢٧٠م›. أما ألوان الاضطهاد التي عانى منها المتصوفون في الشرق في القرن العاشر فقد وصلت في البشاعة إلى حد لا يدانيه اضطهاد آخر.

من بين شهداء الصوفية يبرز الحلاج ‹أبو المغيث الحسين بن منصور، المعروف بالحلاج› (حول ٨٥٨ - ٩٢٢) الذي عذب عذاباً هائلاً في بغداد، وصلب وحرق وطُرح رماد جثته في نهر دجلة، وما يزال الإنسان يقشعر بدنه لما حدث له. كانت مفاهيمه الإلهية العميقة التي تضمنتها عبارات الانجذاب (اتحاد الإنسان في الله اتحاد مشاركة في كلمات الشهادة «أشهد أن لا إله إلا الله» التي يقولها الله وحده في حقيقتها) مفاهيم لها بلا شك ما يقابلها في اللاهوت المسيحي، في مفهوم ميلاد الكلمة في الروح (وهو ما يقول به مذهب المعلم

إيكهارت Meister Eckhart في التصوف وهو الذي يسمى بـ «الميلاد»).

وعبارات الانجذاب هي تعبير عن حقيقةٍ يدعها الإنسان تتكون في ذاته فيعبر عنها دون أن يكون هو الفاعل الذي تصدر عنه بل المكان الذي تنتهي إليه من حيث هو «إنسان كلمة»، تغشاه كلمة لا تصدر في حقيقتها إلا عن الله وحده، ولا يقولها إلا هو وحده من حيث هي كلمة حق. فمن يقول: «أنا الحق» في ذات الحلاج ليس الحلاج: إنما يقولها الحلاج إذ ينطق بها من أجله «هو». في إطار هذا المعنى نفسه طبق بعض المتصوفة المسيحيين في القرن الرابع عشر مفهوم الوجود الداخلي للكلمة على حالة «انجذابية» (هي حالة «الپاثون تا ثيا» pathôn ta theia التي كان دينيسيوس المنتحل ينسبها هو نفسه إلى أستاذه هيروثيوس Hierotheos بالفرنسية Hiérothée ‹وهناك في المتحف البريطاني مخطوط بالسريانية عنوانه «كتاب القديس هيروثيوس عن أسرار الإله الخفية»›)، حالة كان التعبير عنها يتخذ أحياناً سمات حلاجية. في العظة الثانية يهتف إيكهارت: في مواجهة إنسان فقير في العقل حقاً، «إذا أراد الله أن يفعل فعله في الروح، فلابد أن يكون هو مكان الفعل. وهذا ما يعمله الله راضياً. فالله إذا ألفى الإنسان في فقر حقيقي، يكون هو الفعل ذاته إذ يفعل، ويكون الإنسان، إذ يعاني، هو الله في الله؛ الله هو المكان الخصيص لفعله.» وفي عبارة أكثر قطعية تلقي الراهبة الاشتراسبورجية كاتراي Katrei تلميذة إيكهارت على مسامع كاهن الاعتراف كلمات: «سيدي، افرح معي، فقد أصبحت أنا الله». Herre föwent üch mit mir, ich bin gott worden. وهي عبارة نسمع فيها صدى عبارة الحلاج ««أنا الحق» وعبارة ‹طيفور› أبي يزيد البِسطامي (توفي بين ٨٥٧ و٨٧٤ م): «سبحاني. ما أعظم شأني». وتصدى ‹أبو حامد› الغزالي لمذهب توحد الإنسان في الله عن طريق الحلول بالتفنيد مستنداً إلى أسباب فلسفية إلى حدٍ ما - فرد مفهوم الحلول في تحليله إلى مفهومي التحيز localisation واللزوم inhérence، وهما علاقتان قلبهما الفكر الانجذابي، سواء كان مسيحياً أو إسلامياً، ظهراً على عقب.

ولم يكن الحلاج هو شهيد الصوفية الوحيد: فأول صوفي قتل بحكم من السنية المتزمتة كان ابن عطاء الأدمي ‹أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي، نسبة إلى بيع الأدم أي الجلد›، صاحب التفسير الصوفي الثالث للقرآن، عذب وقتل قبل الحلاج بنحو عشرين يوماً.

أما الفقيه الجنيد ‹أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد› (توفي ٩١٠) فكان أكثر اعتدالاً، خلف رسائل تذكّرنا، هي الأخرى، بطائفة من الموضوعات المحورية في التصوف اللاتيني التأملي، مثل فكرة الرجوع إلى المبدأ الذي يتحقق - في الذكر - بفناء

anéantissement كل ما يميز الروح عن الخالق.

وعلى الرغم من صنوف الاضطهاد التي اتصلت حلقاتها في القرن العاشر فقد طبعت الصوفية الفكر الإسلامي بطابعها على نحو عميق. نجده في آثار طائفة من الفلاسفة مثل ابن سينا، وطائفة من علماء الدين مثل الغزالي. والحق أن الإسلام عرف منذ القرن العاشر الميلادي ثلاثة مكونات عقلية وروحية، كان من الممكن أن تتآلف وأن تترابط، كما كان من الممكن أن يستبعد بعضها بعضاً أو أن تتناحر فيما بينها، هذه المكونات هي: الكلام والفلسفة والصوفية. وسنرى أن الصوفية ستضرب بجذورها في شمال أفريقيا، وستكون لها هيمنة في الشرق، في العالم الإيراني الذي ستختلط فيه بالابنرشدية والشيعية، وكذلك في العالم البغدادي إبان العصر السلجوقي حيث ستعمل على مناهضة الابنرشدية والشيعية.

الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠)

ولد الفارابي، وهو أبو نصر محمد بن محمد بن طَرخان بن أوزلَغ الفارابي، في منطقة فارب بالتركستان، وتسميه المصادر العربية المتأخرة «المعلم الثاني» - والمعلم الأول هو أرسطوطاليس - بدأ حياته العملية في بغداد العباسية وختمها في دمشق، بعد أن أقام في حلب في كنف الأمير سيف الدولة الحمداني الذي كان على مذهب «الإمامية». عندما كان يطلب العلم في بغداد تتلمذ على المسيحيين النساطرة وأخذ عنهم المنطق، فتتلمذ على يوحنا بن حيلان، كما تتلمذ دون ما شك على أبي بشر بن متّى، ثم قام بتدريس المنطق في بغداد، قبل أن يرحل إلى سورية (حول عام ٩٤١)، وتعلم على يديه يحيى بن عدي الذي خلفه على رئاسة مدرسته.

كان الفارابي فيلسوفاً عميقاً وأصيلاً، يعتبر من الشخصيات المحورية في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط: وهو الأصل في التطورات الرئيسية التي دخلت على الفلسفة اليونانية على أرض الإسلام، فكان تأثيره أساسياً في عالم الإسلام الشرقي على ابن سينا، وفي عالم الإسلام الغربي على المسلمين الأندلسيين من أمثال ابن باجه وعلى اليهود من أمثال ابن ميمون. ولم يكن تأثيره على المسيحيين اللاتين أقل من هذا وذاك. وهناك فكرة أساسية نخرج بها من آثاره العظيمة وهي: قراءته «التوفيقية» لأرسطوطاليس وأفلاطون. كان متضلعاً من الأفلاطونية، تناولها بالعرض في كتابه «فلسفة أفلاطون»، ومتضلعاً من الأرسطوطاليسية تناولها بالتقديم في كتابه «فلسفة أرسطوطاليس»، وطبق عليهما قراءة توفيقية «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو»، وهي قراءة ستطبع بطابعها التراث كله في الفترة التالية، بما فيه التراث اللاتيني،، وبخاصة في آثار ألبرتوس ماجنوس.

كذلك كان الفارابي مفكراً سياسياً بعث في هذا المجال النظرية الأفلاطونية. ودرة أعماله الفلسفية السياسية كتاب «مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة» وفيه يكيف النظرية الأفلاطونية مع الفكر السياسي والنبوي الإسلامي. من بين أعمال الفارابي التي ترجمت إلى اللاتينية ‹كانوا يكتبون اسمه Alpharabius أوAlfarabius و Avenasar› نذكر أن أفكاره حول تصنيف العلوم في كتاب «إحصاء العلوم» De scientii وأفكاره عن العقل في رسالته المسماة «رسالة في معاني العقل» - ترجم إلى اللاتينية بعنوان De intellectu et intellecto ، كانت هي التي شدت الاهتمام إليها بصفة أساسية.

وأهمية الفارابي الفلسفية لا جدال فيها، فهو صاحب الفضل في رأيين أساسيين في فكر العصر الوسيط يدوران حول:

أ) تصوير العالم تصويراً يتأسس على توفيق كوسمولوجيا العقول المفارقة الأرسطوطاليسية لتوائم مذهب الفيض الأفلوطيني

ب) تركيب توفيقي أصيل يضم الخبرانية الأرسطوطاليسية ونظرية المثل الأفلاطونية معاً: يضع العقل المستفاد بين العقل بالقوة لدى الإنسان والعقل بالفعل المنفصل، والعقل المستفاد هو الحلقة الواصلة بين المعرفة المجردة المستقاة من المحسوس والحدس العقلي (إشراقة العقل الفعال)، ويتناول الفارابي مذهب المعرفة بنفس «التوفيقية» التي تناول بها الأرسطوطاليسية والأفلاطونية في موضوع نظام الكون.

وآراء الفارابي، سواء تلك التي نشرها خلفاؤه مثل ابن سينا بل وابن رشد الذي كثيراً ما استشهد به، أو تلك التي كتبها مباشرة، تمثل إضافة هامة: فهو صاحب أول صياغة فلسفية تناول بها ميتافيزيقا الخلق على نحو يجمع :

- ضرورة المبدأ الأول ووحدته المطلقة

- حصول الوجود être عن طريق الفيض (على نحوٍ تحكُمُه بديهيةُ «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

- نظام الكون القائم على كرات وعلى عقول

- مع الإمكان الجذري المستقبلي للعالم؛

ونظرية الفارابي عن العقل تمثل تقدماً حاسماً في شرح كتاب «النفس» لأرسطوطاليس: وستشكّل التمييزات بين العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد والعقل الفعال الأساس الذي تقوم عليه المناقشات في العصر الوسيط حول وضع عقلٍ على الحدود غير

المؤكدة بين علم النفس والكوسمولوجيا.

وتتخذ الأفلوطينية - أو الأصح الصياغة الأفلوطينية لميتافيزيقا أرسطوطاليس - لدى الفارابي صورة نظرية كوسمولوجية حقيقية للفيض، وهو موضوع لم يتناوله الكندي بالمعالجة. فالفارابي هو الذي شهد فكره اللقاء المفاهيمي والاندماج المذهبي مبرمجين حرفياً في إطار «الأثولوجيا» المنحولة لأرسطوطاليس.

والرأي عند الفارابي أن فيض الأول، وهو فيض يتأسس على ديناميكية الهوية المطلقة نفسها - ومفادها أن: ماهية الأول وجوهره ووجوده هي «واحد» - هذا الفيض هو تطويع أنطولوجي لمفهوم «الصدور» procession عند أفلوطين. والنصان التاليان يبينان أوجه التوازي الرئيسية. النظرية الفيضية في الفصل السابع من «مباديء آراء أهل المدينة الفاضلة» هي إعادة صياغة للمفهوم الأفلوطيني عن الانبجاس من الواحد (التساعات،٥، ١-٦).

الفارابي: الأول هو الذي يصدر عنه الوجود. منذ أن كان للأول وجود خاص به، فيستتبع ذلك بالضرورة أن كل الموجودات الأخرى التي نعرفها سواء بالحس أو بالبرهان تصدر عنه [...] ووجود ما يصدر عن الأول يتحصل عن فيض وجوده ذاته، وكل ما يوجد ينبثق عن وجوده هو.

أفلوطين: إذا كان هناك حد ثان بعده [بعد الواحد] ، فلابد أنه يوجد دون أن يتحرك الواحد، دون أن يميل، دون أن يريد، باختصار: دون أية حركة. فعلى أي نحو إذن؟ إشعاع ينبثق منه وهو ساكن، مثل النور المتلألىء الذي يحيط بالشمس ويتولد منها على الرغم من أنها ساكنة دائماً.

ويأتي في أواخر القرن العاشر العمل الكبير الفريد الثاني الذي يعرض ربوبية فلسفية أفلاطونية محدثة، أو ذات توجه أفلوطيني، تنتهي إلى تناول متجدد للمعطيات المحورية لربوبية التنزيل - وبصفة خاصة إلى الإشادة بـ «حياة أخوية» تتجاوز مجرد حياة «الصداقة الحميمة» التي يشيد بها المفهوم الأرسطوطاليسي للصداقة، وإلى نظرية للنبوة تضم - على نحو متكامل - عناصر «علمية» (من علوم السحر والخيمياء والتنجيم). هذا العمل الفريد الذي يعرف باسم «رسائل إخوان الصفا» - ونترجمها إلى ما يعني «إخوان الإخلاص Frères sincères» أو «إخوان النقاء Frères de la pureté » - وهي رسائل تُنسب إلى جماعة من الإسماعيليين في البصرة. ‹«رسائل إخوان الصفا وخُلان الوفا»› وتنقسم هذه الرسائل التي تبلغ نحو خمسين رسالة ‹٥١ رسالة تضاف إليها الرسالة الجامعة فيكون المجموع الكلي ٥٢› إلى أربعة أقسام، وهي ترمي إلى هدف ليس بالهيِّن ألا وهو تطهير الدين بالفلسفة:

«قالوا إن الشريعة قد دُنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ...».

ولكن رسائل إخوان الصفا في واقع أمرها موسوعة تغترف اغترافاً واسعاً من المعطيات العلمية والفلسفية اليونانية، وتأخذ بتقسيمٍ للعلوم يناظر على نحوٍ ما المحاولات المتفرقة التي حاولها الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» وأبو عبد الله الخوَارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» وأبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين»، كلٌ في إطار عصره وبيئته وحاجاته.

و«رسائل إخوان الصفا» عبارة عن عرض شامل للفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ولكنها تحتوي أيضاً على آراء أصيلة تدور حول دور القياس البرهاني الذي يعتمد تسلسل الأسباب والعلل على نحو لا يسمح بتجاوز المحسوس فحسب بل بتجاوز المتخيل أيضاً (القسم الأول)؛ وحول الأصوات ونظامها الهرمي الصاعد من الأصوات الفطرية إلى أصوات اللغة العربية، لغة القرآن، وهو نظام يرمز إلى التصنيف الهرمي للكائنات، ويؤسس مراتب النصوص المقدسة (القسم الثاني)؛ وحول التعبير بناءً على العلل الأرسطوطاليسية الأربع، وعلاقة الفيض القائمة بين المباديء الأربعة الأولي التي يدركها العقل وهي الله والعقل والنفس والهيولي (القسم الثالث). أما الرأي الذي يعتبر من أبرز سمات الحماس الفلسفي في أواخر القرن العاشر، والذي يكتسي أيضاً بأهمية جوهرية في فلسفة الفارابي، وهو القائل بأن تقدم المعرفة - أي تحصيل المعقولات - يعتبر نمواً للنفس في الكائن، فقد أخذ به إخوان الصفا. وهكذا نراهم يطبقون المبدأ «الأرسطوطاليسي» القائل بأن العارف (العاقل) يصبح هو المعرفة التي يحصلها (المعقول) في عملية المعرفة (التعقل)، <«العلم إنما هو صورة المعلوم في نفس العالم»> ويبلغون بهذا المبدأ أبعد مدى، فيدعون إلى لاهوت للعقل يتيح الإدراكُ المتنامي للمعقولات فيه للنفس أن تكوّن لنفسها صورة للكون، أو بعبارة أدق «أن تصبح هي عالماً معقولاً» بحسب المصطلح الذي سيستخدمه ابن سينا، <فالطبيعة خادمة للنفس ومقدمة لها، والنفس خادمة للعقل ومقدمة له، والعقل خادم للناموس ومقدمة له>. ويعتبر إخوان الصفا مع الفارابي وابن سينا من بين الدعاة الرئيسيين إلى التقريب بين المعرفة العلمية والزهد الروحاني، وهو التقريب الذي تولد عنه المفهوم العربي الإسلامي «العاقل» intellec-tuel <«واعلم يا أخي ...بأنك إذا أنعمت النظر في الأمور المعقولة، وجودت التأمل لأحكام الناموس ، واعتبرت أحوال صاحب الناموس ونفاذ أمره ونهيه في نفوس أتباعه وأنصاره وامتثالهم أمره ونهيه وطاعتهم له، تبينت وعرفت بأن الناموس مملكة روحانية...». «ليس من

فريضة من جميع مفروضات الشريعة وأحكام الناموس أوجب ولا أفضل ولا أجل ولا أشرف ولا أنفع لعبد، ولا أقرب له إلى ربه بعد الإقرار به والتصديق لأنبيائه ورسله فيما جاؤوا به وخبّروا عنه، من العلم وطلبه وتعليمه»›

ونلاحظ أن الرسالة رقم ٢١ التي تحمل عنوان «الحيوانات» والتي تصور زعماء البهائم على اختلاف أنواعها وزعماء بني آدم من مختلف الأمم يتبارون أمام ملك الجان في إبراز فضل هؤلاء وأولئك، من أجل إثبات هدف نهائي هو أن الإنسان يفْضُل الحيوان بالدين، هذه الرسالة تنتصر في حماس خاص لفكرة مفادها أن العلم اليوناني ليس يوناني الأصل، بل أصله يهودي في جانب منه ومصري في الجانب الآخر. فوزير ملك الجان يتصدى لممثل اليونان قائلاً: «من أين لكم هذه العلوم والحكمة التي ذكرتها وافتخرت بها، لولا أنكم أخذتم بعضها من آل إسرائيل أيام بطليموس وبعضها من علماء أهل مصر أيام مسيطوس ‹ثمسطيوس Thémistius›، فنقلتموها إلى بلادكم، ونسبتموها إلى أنفسكم؟». وهكذا تطرد أسطورة أسطورة أخرى.

العصر البويهي

كانت فترة التحول من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر هي الفترة التي بلغت فيها السلطة البويهية أوجها. من بين أسماء المفكرين المسلمين في تلك الفترة تبرز ثلاثة أسماء: أبو سليمان المنطقي وأكثر منه مسكويه وابن سينا.

أبو سليمان المنطقي (حول٩١٢ - حول٩٨٥م)

تلميذ متى ويحيى بن عدي. نَعِمَ أبو سليمان [محمد بن طاهر بن بهرام] المنطقي [السجستاني] بحماية السلطان البويهي عضد الدولة. تتلمذ عليه ابن النديم [يذكره ابن النديم باسم أبو عباس السجساني] ، وكتاب «الفهرست» مدين له بجزء كبير من بيانات الفلسفة؛ وينطبق هذا الكلام كذلك على كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني. أما آراء أبي سليمان المنطقي فنعرفها أساساً عن طريق أبي حيان التوحيدي [الجزء الأول من الإمتاع والمؤانسة، الليلة الثانية]، وبعض أجزاء كتابه الرئيسي «صوان الحكمة» التي وصلت إلينا

:رسالة عن المحرك الأول أو مقالة عن طبيعة الأشخاص السماوية وفيها يقول بأنها لها طبيعة خامسة وأن نفسها هي النفس العاقلة.

أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه

ولد في الرّي بين ٩٣٠ و٩٣٧م ومات في عام ١٠٢٩م، ولقد قدمه بعض المؤلفين بحق على أنه فيلسوف عربي صاحب مذهب إنساني. له في علم الأخلاق كتاب: «تهذيب الأخلاق» ‹تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق›، صنفه حول الأعوام من ٩٨٢ إلى ٩٨٥ م، وتُرجم إلى الفارسية في عام ١٢٧٤؛ ويعتبر هذا الكتاب بحق منشوراً يدعو إلى الفلسفة ويحمل لواءها. ويعرّف مسكويه فيه السعادة على أنها تأمل «المعقولات الحقيقية»، وهو تعريف فلسفي خالص، يتأكد فيه نوع من الصياغة الأفلاطونية لمذهب «الحياة التأملية» الأرسطوطاليسي على نحو ما نجده في الكتاب العاشر من «الأخلاق لنيقوماخوس». ويؤكد مسكويه أن السعي إلى «السعادة» الفلسفية فوق السعي الديني إلى «النجاة»، ويتخذ بذلك موقفاً سينكره الغرب اللاتيني، وسينسب الغرب اللاتيني هذا الموقف الذي يقع على الحدود بين الأخلاق والميتافيزيقا إلى «الأرسطوطاليسية المتعصبة» أو «المتزندقة»، باختصار إلى : الإبنرشدية. وإذا كانت هناك أدلة متعددة تشهد على أن الآراء التي نسبها المؤرخون إلى ابن رشد كانت موجودة من قبله في عالم الإسلام، فآثار مسكويه ومعها آثار أبي بكر الرازي أحد هذه الأدلة.ويمكننا، دون أن نخرج عن إطار الزمن ودون أن نتحدث بلغة عصر تال، أن نقول إن مسكويه خطا خطوات بعيدة على طريق عقلانية مشبعة بالتسامح، وكتابه «الحكمة الخالدة» يدعو إلى مفهوم ثوري لا مراء فيه، هو مفهوم «عقلٍ خالد» شامل، تشهد على وجوده أمثلة مستقاة من عديد من الثقافات: الهندية والإيرانية واليونانية والعربية والإسلامية.

ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)

ولد أبو علي الحسين ‹بن عبد الله بن الحسن› بن سينا في قرية «أفْشَنة» ‹قرب بخارى›، وتوفي في هَمَذان، ويعتبر أكبر فيلسوف أنبته الإسلام في الشرق. كان فيلسوفاً وطبيباً، وسّع الجزء الأساسي من أعمال أرسطوطاليس، ونماه، إذ أضاف إليه كل التطورات التي طالعها في كتب الشراح اليونانيين وفي مصنفات سلفه على أرض الإسلام من مسلمين

ومسيحيين. بدأ في السابعة عشرة من عمره بمطالعة «ميتافيزيقا» أرسطوطاليس، وأكملها بـ «أغراض ما بعد الطبيعة» للفارابي، وكانت تلك المطالعة، كما ذكر في سيرته الذاتية حاسمة في مسار حياته.

كان أول اتصال له بأرسطوطاليس صعباً عسيراً : فقد قرأ وهو بعد شاب كتاب «ما بعد الطبيعة» (= الميتافيزيقا) لأرسطوطاليس دون أن يفهم منه شيئاً، حتى وقع على شرح الفارابي فانفتح له ما استغلق. يقول: «..وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة» فما كنت أفهم مافيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه عليّ، فرددته رد متبرّم معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فإذا هو كتاب لـ «أبي نصر الفارابي» في أغراض كتاب «ما بعد الطبيعة» <شرح على ميتافيزيقا أرسطوطاليس>. ورجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته، فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى.» < عن «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، الجزء٢، ص ٢ وما بعدها، طبعة المطبعة الوهبية، سنة ١٨٨٢ م>.

ولكنه عندما ملك ناصية الميتافيزيقا لم يعتزل الدنيا، ولم يخش في تلك الفترة المضطربة من أن يلعب دوراً نشيطاً في الحياة السياسية: فتولى الوزارة في همذان مرتين (بما تعنيه الوزارة حرفياً من تحمل الأوزار أي الأثقال) في زمن الأمير البويهي شمس الدولة، فلما مات الأمير خلفه ابنه، الذي قلب لابن سينا ظهر المجن، وزج به في السجن شهوراً. ثم استوزره الأمير علاء الدولة بن كاكاويه <في اصفهان>، وقد أهداه ابن سينا كتابه «دنش نامه» <= كتاب العلم> وهو أول كتاب فلسفة يكتب بالفارسية.

أهم أعمال ابن سينا هي الكتب الفلسفية الجامعة :«كتاب الإشارات والتنبيهات»، «كتاب النجاة»، و«كتاب الشفاء». و«كتاب الشفاء» موسوعة فلسفية ضخمة تنقسم إلى أقسام أربعة تتناول : المنطقيات <القياس، البرهان، الجدل الخ > والطبيعيات <فنون الطبيعيات : ١-السماع الطبيعي، ٢-السماء والعالم، ٣-الكون والفساد، ٤-الأفعال والانفعالات، ٥-المعادن والآثار العلوية، ٦- النفس، ٧-النبات، ٨-الحيوان> والرياضيات والإلهيات <عشر مقالات>أي الميتافيزيقا، وموسوعة «الشفاء» إحدى قمم الفكر في العصر

الوسيط ما في ذلك أدنى شك.

تُرجم ابن سينا إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر فأحدث تأثيراً عميقاً على الغرب اللاتيني، وتداول الناس في الغرب اللاتيني كتابه «الشفاء» قبل أن يطالعوا أعمال أرسطوطاليس. وهكذا كانت كتب ابن سينا هي التي عرّفت الغرب بالأرسطوطاليسية، بل بالفلسفة عامةً، أكثر من كتب أرسطوطاليس نفسه. وإنما نجح كتاب «الشفاء» في تحقيق هذا الهدف، لأنه اتخذ القالب الأدبي المناسب، وهو قالب الصياغة التوضيحية paraphrase الموسعة للنص، الذي يختلف اختلافاً كلياً وجزئياً عن قالب «التفسير»، حيث يتيح للكاتب عرض المذهب الأجنبي (مذهب أرسطوطاليس أو الفارابي) دون تضحية بالمتطلبات الخصيصة للفكرة ودون مساس بأسباب البيان والبرهان.

وإلى ماض قريب كانت الطبعة الوحيدة المتاحة من الترجمة اللاتينية لأعمال ابن سينا هي تلك التي نشرت في البندقية في عام ١٥٠٨ بعنوان Opera philosophica (حرفياً= الأعمال الفلسفية)، وكانت هذه «الطبعة» التي تولاها نفر من رجال الدين من طائفة القديس أوغسطين، طبعة التصقت بها نصوص منحولة، وشابتها الشكوك من الناحية اللغوية، واعتورتها الثغرات. فلما ظهرت المجلدات الأولى من الطبعة المحققة التي حررها فـان ريت S. Van Riet وتحلقت حولها دراسات ألفرني M.-Th. d'Alverny التي تناولت المسار التراثي لأعمال إبن سينا بالتمحيص، اتضحت الأمور، وأصبح في مقدورنا أن نرسم صورة صادقة لسبل انتشار أعمال ابن سينا في العالم اللاتيني.

قرأ اللاتين بصفة أساسية، علاوة على «القانون في الطب»، «كتاب الشفاء». ولم تكن طبعة عام ١٥٠٨ تضم «كتاب الشفاء» كاملاً، بل تقتصر على مقتطفات متفرقة منه. ولكننا نعرف اليوم أن فنون الميتافيزيقا ترجمت كاملةً إلى اللاتينية بعنوان Liber de philosophia prima sive scientia divina. ولم تضم طبعة عام ١٥٠٨ من الفنون الثمانية التي يتكون منها القسم الخاص بالطبيعيات إلا جزءاً من الفن الأول (بعنوان Sufficientia أي = الشفاء، ثلاثة فنون من أربعة، والفن الثالث لم يترجم إلى نهايته، ترجم في طليطلة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر)، والفن السادس (بعنوان Liber sextus de naturalibus sive de anima)، والفن الثامن (بعنوان Liber de animalibus = الحيوان) - وجدير بالذكر أن الفن الثاني من طبعة عام ١٥٠٨ (وعنوانه Liber de caelo et mundo = السماء والعالم) ليس من أعمال ابن سينا بل هو توليفة عربية تضم مقتطفات من شرح ثيميسطيوس Thémistius من مصنفات حنين بن اسحق. وهناك مخطوط لاتيني يشهد على أن جامعة باريس كانت

تمتلك مجموعة كاملة من المقالات الخاصة بال «طبيعيات» في الشفاء بعنوان Libri naturales طبقاً لما جاء في قائمة محتويات مكتبة السوربون الكبيرة التي سجلت بعد الجرد في عام ١٣٣٨. وإذا كان الفن السابع (الخاص بالنبات) قد فُقد نهائياً على ما يبدو، فإن هذه المجموعة التي ضمتها مكتبة السوربون، وسجلتها تحت رقم Vat. lat. 186 تضم الفن الأول (في ترجمة ناقصة، ولكنها أنضج من طبعة سنة ١٥٠٨)، كما تضم الفنون من الثاني إلى الخامس بتمامها (عن السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات ، والمعادن والآثار العلوية). كذلك هناك أربعة فنون من كتاب ابن سينا ترجمت إلى اللاتينية في أواخر القرن الثالث عشر لم يضمها محررو طبعة البندقية إلى طبعتهم. وعلى الرغم من أننا لم نجد بعد الدليل في المخطوطات المتاحة، فهناك بحوث حديثة أخرى تدعونا إلى التفكير في أن اللاتين عرفوا أيضاً القسم الأول من «الشفاء» وهو الخاص بالمنطق. وطبعة البندقية لا تضم من المنطق إلا الصياغة اللاتينية للكتاب الأول من «إيساغوجي»، وهو الذي يعالج الكليات. وتبين الدراسات التي تناولت «منطق» ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus أن المعلمين في السنوات من ١٢٥٠ - ١٢٦٠ كانوا يمتلكون ترجمة توشك أن تكون كاملة لنص ابن سينا، تدل على ذلك مقاطع عورضت بالمصادر العربية. ولعل هذه الفرضية تثبتها الواقعة المتمثلة في أن الكتاب الشامل الذي يحمل عنوان Summa Avicennae de convenientia et differentia scientiarum يضم ترجمة لاتينية لمقالة من مقالات الجزء الثاني من الكتاب الخامس من «المنطق» يقابل «الأنالوطيقا الثانية» لأرسطوطاليس، أدخلها المترجم دومينجو جونثاليث ‹يكتبون اسمه باللاتينية دومينيكوس جونديسالينوس أو جونديسالقي Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi)› في كتابه الخاص الذي يحمل عنوان De Divisione philosophiae = أقسام الفلسفة.

والرأي عند روجر بيكون Roger Bacon ‹١٢١٤ -١٢٩٤› أن ابن سينا «رئيس الفلاسفة وأميرهم» قد أحدث الصدمة الثقافية الكبيرة الأولى التي تعرضت لها أوروبا إبان «نهضة القرن الثاني عشر»: وما يمكن أن نتصور لاهوت القرنين الثالث عشر والرابع عشر وفلسفتهما بغير ابن سينا. كان ابن سينا قريباً من فكر الفارابي فأكد أو وسع غالبية خواطره، حتى ليمكن أن نتحدث هنا عن «فكرٍ فارابي ابنسيناوي» alfarabo-avicennienne . ولكنه كانت له أصالة حقيقية وعبقرية تأملية من النادر أن يبلغ أحد مستواها. ولقد تأثر بابن سينا، من قريب أو من بعيد، كل مفكري عالم الإسلام الذين أتوا بعده.

نذكر بين المسلمين أولاً فلاسفة «الإشراق»، يتصدرهم ‹شهاب الدين يحيى بن حبيش › السُهْرَوَردي «المقتول» ‹في الأصل «الشهيد»› (لقي ربه في عام ١١٩١م، هؤلاء الفلاسفة الذين طوروا الناحية التي وُصفت بأنها «صوفية» في الفلسفة التأملية الموروثة عن الفارابي،

وهو اتجاه نعرف أنه سيستمر ويتجاوز العصر الوسيط، ويصل إلى قمته في التصوف التأملي في القرن السابع عشر الإيراني الذي يمثله مُولا سَدرة Mullâ Sadrâ (ت ١٦٤٠) . وهناك من استأنفوا عمله الفلسفي، مستلهمين منهاجه أكثر من استلهامهم أفكاره، نذكر من بين هؤلاء أبا البركات البغدادي ‹هو أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي› (توفي بعد ١١٦٤م) ، له «كتاب المعتبر في الحكمة»، ويعرف بالفرنسية بعنوان Le livre médité، وهو نقد لابن سينا ، ونذكر فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩م) الذي سلك طريق سلفه اليهودي الذي اعتنق الإسلام أعني أبا البركات، واستأنف ما بدأه من هجوم. كان هناك من يهاجمون ابن سينا باسم علم الكلام، مثل الغزالي ‹هو أبو حامد الغزالي› الذي توفي في عام ١١١١، وكتابه «تهافت الفلاسفة» في جوهره تفنيد لمذاهب ابن سينا. كذلك نذكر الشهرستاني ‹أبا الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني› المتوفى في عام ١١٥٣ م، صاحب كتاب «مصارعات الفلاسفة» وفيه يجعل من ابن سينا هدف هجومه المفضل. وهناك أولئك الذين ردوا على نقاد ابن سينا مدافعين عنه، كما فعل نصير الدين الطوسي ‹أبو جعفر نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي› المتوفي في عام ١٢٧٤م الذي رد على الشهرستاني بكتاب هو «مصارع المصارع» ويسمونه بالفرنسية Défaillances du lutteur. كذلك هناك من ردوا على نقاد ابن سينا وتصدوا لهم بأسلحة مختلفة، أسلحة فلسفية خالصة، كما فعل ابن رشد (توفي في عام ١١٩٨م) كتبه «تهافت التهافت» الذي فند فيه الغزالي.

أما اليهود فنجد بينهم يهودا هاليڤي Juda Ha-Lévi المتوفي في عام ١١٤١م يخاصم ابن سينا خصومة حادة لا تقل في حدتها عن خصومة الغزالي، ونجد ابن ميمون أكثر اليهود إفادة من ابن سينا .

شرق وغرب.

الموضوعات الرئيسية في فلسفة ابن سينا.

عاش ابن سينا في خراسان إلى الشرق من بغداد ، فكان البغداديون في نظره من أهل الغرب، وله في ذلك الحق كل الحق. وإذا نحن حكمنا بناءً على الجذاذات التي وصلت إلينا من كتابيه «الحكمة المشرقية» و«الإنصاف» ‹في كتاب «الإنصاف» قسم ابن سينا العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، يعارض كا فريق منهم الآخر، ويتقدم هو بالإنصاف›، فإننا نجد ابن سينا قاطعاً في وضعه «الحكمة المشرقية» في موضع الضد من الضد تجاه فلسفة بغداد وشراح أرسطوطاليس الإغريق. هذه الحكمة المشرقية التي يتحدث عنها هي تلك التي دعا إليها فلاسفة الإشراق، وما زالوا يدعون إليها حتى تجاوزت شهرتها حدود عالم الإسلام الشرقي

بالمعنى الواسع ووصلت إلى عالم الإسلام الغربي بالمعنى المحدد - إلى الأندلس والمغرب. وابن طفيل «الإسباني» نسب نفسه إلى هذه الفلسفة المشرقية وسجل ذلك في مقدمة روايته الفلسفية «حي بن يقظان» - وهذا العنوان استعاره من قصة خيالية مستقبلية مشهورة لابن سينا، فكتب موجهاً الحديث إلى القارىء:

«سألت أيها الأخ الكريم، الصفي الحميم، منحك الله البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي، أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس، أبو علي ابن سينا».

وابن سينا قد ميز الفلسفة «الشرقية» عن فلسفة «الشركاء» الإغريق، ولعله يقصد بالشركاء رفاق الطريق، يقول:

«ولي كتابٌ غير هذين الكتابين ‹يعني: «الشفاء» و«اللواحق»؛ وكتاب «اللواحق» شرحٍ كان ابن سينا، على ما يبدو، ينوي تصنيفه ولم يفعل› أوردتُ فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره، وهو كتابي في «الفلسفة المشرقية». وأما هذا الكتاب - «الشفاء» - فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب». فالسؤال عن التمييز بين الفلسفتين إذن سؤال يطرح نفسه بمعان مختلفة، من هذه المعاني ما ورد في مقدمة ابن طفيل من حديث عن «أسرار» ابن سينا التي تبدو منصبة على حالة «التجلّي» extase، وهي حالة يفهمها على أنها الحالة التي ما يبلغها الإنسان حتى «يصير سرّه مرآةً مجلوة يحاذي بها شطر الحق». وأياً كان معنى وواقع التمييز بين الفلسفتين، الفلسفة المشرقية وفلسفة «الشركاء»، فإن أهمية ابن سينا بالنسبة إلى الفلسفة «الموروثة عن اليونان» واضحة للعيان لا تكاد تكون بنا حاجة إلى تأكيدها: فهو أول من عرّف موضوع (باللاتينية subiectum) الميتافيزيقا بأنه «الوجود من حيث هي وجود» ولم يقل إن موضوع الميتافيزيقا هو الله، حتى ولو كان من شأن الميتافيزيقا أن تثبت وجوده، وهذا هو صلب الحجة التي احتج بها. ومفهومه عن النفس أنها جوهر روحاني لامادي قادر على أن يعرف ذاته بذاته مستقلاً عن الجسد الذي ترتبط النفس به وتستخدمه كمجرد آلة («برهان الإنسان الطائر»‹«يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً، ولكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخُلق يُهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صَدْماً يحوج إلى أن يحس ...الخ» الإشارات الجزء الأول ص ١٢١›)، مفهوم تتأسس

عليه أنثروبولوجيا روحانية استقى منها شراح أرسطوطاليس كما استقى أصحاب التصوف العقلاني la mystique intellectualiste؛ ونظريته عن التعقل intellection إذ ترتبط بالفرضية الكوسمولوجية الكونية القائلة بوجود «واهب للصور» Dator formarum تقدم الأسس التي تقوم عليها نظرية إشراقية تسمح بالتفكير على نحو فيضي، أي على نحو مستقل عن كل تكوين حسي، في تشكيل المعرفة المجردة - ما يسميه چيلسون É. Gilson «الإشراق مفهوماً» على عكس «الإشراق حكماً» في التراث الأوغسطيني؛ ثم إعادة صياغة التمييز الفارابي بين الماهية (بالفرنسية essence وباللاتينية res) والوجود (بالفرنسية existence وباللاتينية ens)، بحيث يجعل الوجود عرضاً للذات، ويجعل ذات الموجودات غير الواجبة الوجود طبيعةً بذاتها تختلف عن الموجود كما تختلف عن اللاموجود - هذه الصياغة الجديدة تعتبر نقطة من نقط ارتكار الأنطولوجيا - علم الوجود - في الغرب في العصر في الوسيط، بل في العصر الحديث: ابتداء من توماسو الأكويني إلى دانس سكوت Duns Scot وما بعده، كل محاولة لوضع نظرية عن الوجود من حيث هو وجود تتأسس على الفرق بين الوجود والماهية تفترض من واضعها مبدئياً القيام بتوضيح آراء ابن سينا والتأمل فيها. والحق أن ابن سينا هو أول مؤلف وضع منظومة ميتافيزيقية حقيقية.

فانطلاقاً من المعطى الأول للوجود، «المعلوم الأول»، والمفترض مسبقاً أو المفهوم مسبقاً في كل معرفة، تفصل ميتافيزيقا ابن سينا المنظومة الكاملة للثيولوجيا théiologie الفلسفية: نظرية «المفاهيم» أو «المعاني الأولى» غير المحسوسة أصلاً(وهي: الوجود أو الموجود - الماهية أو الشيء - الوجوب - الواحد) ؛ نظرية المقولات (الأجناس القصوى prédicaments الأرسطوطاليسية) وأحكام الوجود concomitants (البَعدية والقبْلية، الفعل والقوة)؛ نظرية الكليات، نظرية الوجود الواجب وصفاته، وصدور الموجودات وبعث الأبدان. واللاهوت من حيث هو من شأن الفلسفة الأولى ينبني على أساس مفاهيم تتكون في إطار الفلسفة الأولى. وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا - الفلسفة الأولى - تضع برهاناً للحركة (من منطلق الكتاب الثامن من طبيعيات أرسطوطاليس)، فإن البرهان الخاص الذي قدمه ابن سينا عن وجود الله (الحياة الثالثة tertia via عند توماسو الأكويني) ينطلق من مفاهيم الوجود والواجب والإمكان؛ وبرهان ابن سينا ميتافيزيقي ولاهوتي في وقت واحد، حيث أنه يفهم الله على أنه علة الوجود المعلول (فليس هناك علة للوجود من حيث هو وجود <«إن كل كائن يحتاج أن يكون، قبل كونه، ممكن الوجود في نفسه. فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة. ،ليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً» النجاة>)، ولا يفهمه على أنه مبدأ الحركة؛ يفهمه على أنه الفاعل الأول لا المحرك الأول - وهذا التمييز أفلاطوني الأصل وهو، كما يؤكد ابن سينا، يعبر عن عدم إمكان

رد وجهة نظر اللاهوتيين إلى وجهة نظر الفيزيائيين، وبهذا يحدد حقاً وفعلاً مطالب الأرسطوطاليسية المحضة: «الفلاسفة اللاهوتيون (علماء اللاهوت) لا يفهمون «فاعل agent» فقط على أنه مبدأ الحركة، كما يفعل الفيزيائيون، بل على أنه مبدأ الوجود وواهبه، على أنه خالق العالم» (انظر Métaphysique, VI, 2; éd. Van Riet, 292, 17-22) . وإذا كانت الميتافيزيقا علم وجود Ontologie وعلم إلهيات Théologie، فإنها أيضاً نظرية معرفة و«علم مبادىء العلوم الخاصة المختلفة»، وهذه ميزة تمتاز بها ترجع خاصةً إلى أن الميتافيزيقا تعالج «المعاني الأولى» التي تنبعث في النفس دون أن تمر بالحواس: ومعنى هذا أنها ثيولوجية théiologie و gnoséologie غنوصيولوجية .

في مجال الكوسمولوجيا فرض ابن سينا النظرية الفيضية للفارابي، القائلة ببث الحياة في السماء animation ومنظومة العقول التي يشتق منها دور مزدوج: توجيه السماوات من ناحية ومن ناحية ثانية حدوث وانتقال المعقول من الأول («العقل الأول») إلى الصادر الأخير (واهب الصور). هذا العالم الذي تقوم بينه وبين عالم «كتاب العلل» قرابة قوية، دون أن يكون متأثراً به على نحو مباشر، هو صورة خاصة من أرسطوطاليس المصبوغ بصبغة أفلوطينية. وهو نموذج انتشر وتعدى الثقافات بحق، فنحن نجده في القبالة اليهودية كمانجده في الفيزياء اللاتينية التي كانت تدرس في الجامعات، ونجده في التصوف كما نجده في العلم، في النفسيات كما نجده في النبوءات.

والعالم كما يصفه ابن سينا عبارة عن مجموعة من عشرة عقول وتسعة أفلاك سماوية (السماء، فلك النجوم الثوابت، أفلاك زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهراء وعطارد والقمر) ترتبط بعضها بالبعض سببياً بنوع من الآلية الميتافيزيقية: الفيض العقلي. الفيض هو ترجمة لمفهوم «الصدور» الأفلوطيني (باليونانية proodos). وفكرة بث الحياة في السماء تواكبها فكرة انبثاق الأشياء عن عملية تعقل. والعلة الأولى - هو الله في لغة «كتاب العلل» - لا تخلق العالم مباشرة. والله في عرف المسيحيين، ومن منظور أفلوطيني، يخلق بالإرادة على الفور ودفعة واحدة (باللاتينية simul et semel) جميع الأشياء انطلاقاً من عالم معقول هو عالم الأنماط القديمة أو الأنماط الأولى أو النماذج - عالم المثل - الذي يكون الفكر الإلهي. وعلى العكس من ذلك فإن العلة الأولى أو المبدأ الأول في المشائية - الأرسطوطاليسية - يفعل بالوجوب، بنوع من قانون الفيض الداخلي الخصيص بطبيعته (ولكن طبيعته حرة حرية فائقة، بل هي الحرية في ذاتها. والعلة الأولى أو المبدأ الأول يفعل طبقاً لمبدأ وحدانية الأثر المباشر أي «من الواحد لا يصدر إلا الواحد». ومعنى هذا أن العلة الأولى أو المبدأ الأولى لا تنتج إلا شيئاً واحداً هو «العقل الأول»، وهذه الحركة تمتد انطلاقاً من هذه النتيجة الأولى في نوع من التوسع التعقلي على ثلاث مراحل.

في العرض الفلسفي المبسط المأخوذ عن ابن سينا، يُنتج المبدأ الأول بالفيض العقل الأول، والعقل الأول ينتج بدوره عقلاً آخر وهكذا على التوالي إلى أن نصل إلى العقل العاشر والأخير وهو الذي يهيمن على العالم تحت فلك القمر، أي العالم الذي يجري عليه الكون والفساد ؛ وعلاوة على ذلك فإن كل عقل ينتج كرة سماويةً وينتج نفساً لهذه الكرة؛ وكل نفس ترتب في النهاية حركة كرتها. أما كيف تجري آلية هذا الإنتاج الفيضي فأمر تختلف حوله آراء الفلاسفة، آراء ابن سينا وآراء تلاميذه وأتباعه وكذلك آراء قراء «كتاب العلل». ولكنهم يتفقون جميعاً على أن مجال صلاحية الصدور يتركز في البناء النفسي للعقل وفي نظام عملياته العقلية. وقانون الفيض ينص على أن كل عقل ينتج ثلاثة موجودات هي : عقل من رتبة أقل، وكرة سماوية (أي «جسم سام») ونفس محركة. والمضمون الذي يقوم عليه هذا القانون أو المضمون الذي يشرحه هو أن الفيض عملية عقلية، وما ينتج بالفيض عنها - أعني العقل - يخرج ويتولد ويصدر عن أصله، وأصله هذا أعلى منه مباشرة، بما هو التعقل. وفي مرحلة ثانية يتعقل العقل ذاته، فيعقل «ماهيته» الخاصة ويجعل من نفسه بحسب الوجوب والإمكان مصدراً لواقعيْن آخرين هما: نفس سماوية وجسم سماوي. وهكذا فإن هذا الذي يحدث هو حركة ثلاثية الإيقاع.

ولقد فرضت صورة الكون التي رسمها ابن سينا نفسها على كل التيارات الفلسفية منذ بداية القرن الحادي عشر. فقد أخذ بها حميد الدين بن عبد الله الكرْماني، الفيلسوف والداعية الإسماعيلي المولود في كِرْمان (بفارس) والذي مارس نشاطه في القاهرة في عصر الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢١)، وقد عرض في السنوات حول عام ١٠٢١م منظومة على نسق منظومة ابن سينا، وأدخل إلى الفكر الإسماعيلي منظومة «العقول العشرة» التي بسطها في كتابه «راحة العقل» .

ولم تلق آراء إبن سينا في نظام العالم أو النفسيات أو الفلسفة الأولى أو التصوف معارضة حقيقية حتى جاء أبو حامد الغزالي وتصدى لها بالنقد والتفنيد، وأبو حامد الغزالي هو أبرز علماء الدين الإسلامي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

منعطف القرن الحادي عشر.

العصر السلجوقي.

عندما قبض الأتراك السلاجقة في عام ١٠٥٥ على مقاليد السلطة الفعلية، وضعوا نهاية للعصر العباسي بمعناه الحقيقي: فقد استمرت الخلافة العباسية شكلاً، بينما كانت

السلطة الفعلية في يد السلطان التركي السلچوقي. ويلفت النظر في هذا العصر الذي آل فيه «الحكم» إلى طُغْرِل، وألپ أرسلان ومَلكشاه، ما حققه تدريس العلوم من قفزة كبيرة نتيجة لظهور معاهد تربوية جديدة هي «المدارِس»، أفاد من نظامها بصفة خاصة علم الإلهيات السني الذي استعاد مكاسبه على نحو هائل. كذلك شجع الأتراك المتصوفين فتضاعفت أعداد الخانقاوات على نحو قدّم بديلاً روحانياً قوياً للشيعة.

رد الفعل

بعد عدة قرون من التفلسف في أمور الإلهيات نهض أعداء الفلسفة وشنوا عليها الهجوم على كل الجبهات. وساندت السلطة السلچوقية السنيين فيما سعوا إليه من إعادة التسلح الفكري، وتركز هجوم الغزالي والشهرستاني على الرجل الذين كان حجة «الفلاسفة» وحجة العديد من الشيعيين، ألا وهو: ابن سينا.

الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م)

تصوره الغرب اللاتيني أفضل تلاميذ ابن سينا وأكثرهم إخلاصاً له، وكان في الحقيقة أشد أعدائه ضراوة. هو: أبو حامد محمد بن محمد بن طاووس أحمد الطوسي الشافعي الغزالي . كان فقيهاً شافعياً وعالماً بالإلهيات - علم الكلام - ومتصوفاً روحانياً، ولكنه كان في المقام الأول عقلية دينية، سلكه الغرب في مسالك الفلاسفة نتيجة لخطأ مطبق. ولد في طابران Tubaran <كانت مدينة طوس ثاني مدن خراسان في الأهمية بعد نيساپور، وكانت تتكون في الحقيقة من مدينتين: طابران ونوقان> ودرّس في بغداد وحمَدَان ثم في طوس (ابتداءً من عام ١٠٩٩م) حيث كتب الجزء الأساسي من مصنفاته، وتوفي في ١٩ ديسمبر من عام ١١١١م. والغزالي لم يهتم بالفلسفة إلا ليناهض الميتافيزيقا - أما العلوم «النافعة» مثل الرياضيات أو الفلك أو المنطق فلم يتعرض لها بالهجوم. كان فقيهاً من الدرجة الأولى وعالماً بالإلهيات مشهوداً له، ودرة مصنفاته «كتاب الأربعين» <ويعرفونه بالفرنسية بعنوان> Com-position en quarante livres أتاه بلقب «حجة الإسلام» و«زين الدين» <أقرب الظن أن المؤلف يقصد كتاب «إحياء علوم الدين»، وللغزالي «كتاب الأربعين في أصول الدين»، ولكنه لا يقارن من حيث الشهرة والانتشار بكتاب «إحياء علوم الدين»>. واقتحم الغزالي شواظ المجادلة الدينية المناهضة للفلسفة فصنف كتاباً هاجم فيه ابن سينا بصفة أساسية، والكتاب ينقسم إلى جزئين، بعنوانين مختلفين، الأول يعرض المذاهب وهو : «مقاصد

الفلاسفة»، والثاني ينقد ويفند وهو «تهافت الفلاسفة» . ولأسباب لا نعرفها لم يترجم إلى اللاتينية في عام ١١٤٥ إلا المجلد الأول وهو «مقاصد الفلاسفة». وربما كان السبب في عدم ترجمة الجزء الثاني هو أن قيام عالم دين مسلم بتفنيد ودحض الفلسفة لم يكن في ذلك الوقت أمراً يهم أي مفكر مسيحي. لم يُترجم إلى اللاتينية إذن إلا الجزء الأول من كتاب الغزالي وهو «مقاصد الفلاسفة»، ترجمةً خلت من المقدمة، فدخل الغزالي، وهو عدو الفلسفة المسلم الأول، بعد موته بنيف وثلاثين سنة <أي في عام ١١٤٥، عام ترجمة كتابه «مقاصد الفلاسفة» إلى اللاتينية> إلى الغرب اللاتيني في موكب حملة لواء الفلسفة التي كان يريد أن يحمي الإسلام منها.

ونجد المخطوطات اللاتينية (باستثناء مخطوط السوربون رقم ٩٤١ الذي نوه إليه مونك Munk من قبل) خالية من المقدمة العامة للكتاب وهي التي أعلن فيها الغزالي عن مقصده بوضوح: وهو دحض الفلاسفة استجابة لطلب صديق. وتسبب سقوط المقدمة من الترجمة في هذا الخطأ الذي قلب الأمور رأساً على عقب.

يقول الغزالي في هذه المقدمة : «أما بعد [...] فإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض آرائهم، ومكان تلبيسهم واغرائهم. ولا مطمع في إسعافك [يا من طلبتَ إليّ تصنيف هذا الكتاب] إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوفَ على فساد المذاهب، قبل الإحاطة بمداركها، محالٌ، بل هو رميٌ في العماية والضلال. فرأيتُ أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً، مشتملاً على حكاية مقاصدهم، من علومهم: المنطقية والطبيعية والإلهية. من غير تمييز بين الحق منها، والباطل. بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد. وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم. ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة، وهو اسمه. »

وسلك فلاسفة العالم الإسلامي مسالك مختلفة حيال الغزالي، فما عُرفت آثاره كاملة حتى فندها ابن رشد تفنيداً فلسفياً منظماً في كتابه الشهير «تهافت التهافت» ويعرفه الفرنسيون بعنوان .Incohérence de l'incohérence

وكتاب الغزالي يترجم الفرنسيون عنوانه عادة إلى Incohérence des philosophes وقد تستخدم كلمة Effondrement بدلاً من Incohérence وقد تستخدم الكلمة اللاتينية -Desc tructio بما يعني هدم أو سقوط، كتاب يسير على نسق منظومي، وتذكرنا خطته العامة ببرنامج أقسام الفلسفة (وهو برنامج جرت صياغته على أساس تقسيمات الميتافيزيقا التي

وضعها أستاذ الفلسفة الألماني كريستيان ڤولف Chrisian Wolff ١٦٧٩ -١٧٥٤ وتلميذه الأستاذ ألكسندر جوتليب باومجارتن Alexander Gottlieb Baumgarten ١٧١٤ -١٧٦٢). فهو يميز ثلاثة موضوعات عامة هي : النفس - العالم - الله (وهذا التمييز يقابل بالفعل تمييز الميتافيزيقا المدرسية Schulmetaphysik الذي عاد إليه إيمانويل كانط Emmanuel Kant وهو التمييز إلى ثلاثة موضوعات عقلية: النفسيات - الكونيات - الإلهيات) ويعالجها في عشرين مسألة. من هذه الموضوعات طائفة تتصل مباشرة بالفلسفة وتتعارض مع الدين على نحو مباشر أيضاً - والفلاسفة الذين ينظر إليهم الغزالي في هذا الشأن نظرته إلى الكفار ينكرون، كما يقول الغزالي، خلق العالم، والمعرفة الإلهية بالجزئيات وبعث الأبدان؛ وهناك موضوعات أقل فلسفية ولا تمس على صعيد الالهيات إلا أشياء فرعية يسميها الغزالي: «فروع» - من قبيل نفي الصفات عن الله؛ وهنا نجد أنفسنا في مجال الهرطقة المذهبية الذي يلتقي فيه «الفلاسفة» والمسلمون (المعتزلة).

والسؤال الآن هل أخطأ الغزالي في تحديد الهدف المعادي أم هل بالغ فيما نسبه إليه؟ الرأي عند عبد الرحمن بدوي أن محاولة الغزالي بطبيعتها محكوم عليها بالفشل لأن المسائل العشرين التي ناهضها لا تتصل بالفلسفة من حيث هي فلسفة إلا أقل الاتصال، بل هي مسائل دينية في جوهرها لا تمس في شيء وضع الفيلسوف الحقيقي، أعني العقلاني الخالص. ويرى آخرون أنه من الواضح أن الغزالي يضم إلى الحوار الداخلي في الثقافة الإسلامية «مشكلات الدين كما وفقها ابن سينا مع الفلسفة» (العمراني جمال E. Elamrani-Jamal). والحقيقة أن هجوم الغزالي كان يستهدف ابن سينا، لا الفيلسوف «الخالص» (من غيرالمؤمنين بدين سماوي)، وابن سينا ليس فيلسوفاً في عالم الإسلام فحسب، بل هو من فلاسفة الإسلام. إن هذا الذي يحاربه الغزالي مباشرة ليس هو الفلسفة على إطلاقها، بل هو يقيناً نوعٌ بعينه من الالتقاء بين الفلسفة والدين في المجتمع الإسلامي، أو قد يكون شيئاً لم يعبر عنه صراحة وهو فكرة أن تكون هناك «فلسفة إسلامية». أما الحكم على محاولة «إبدال منطق أرسطوطاليس» «بمنطق آخر أكثر ملاءمة للشريعة الإسلامية» بأنها محاولة «مضحكة» (كما يرى عبد الرحمن بدوي) أو الحكم عليها بغير ذلك، فمسألة ما تزال مفتوحة: ونحن نعرف أن مسألة وحدة المنطق أو القول «بمنطق مزدوج» - منطق الفلاسفة ومنطق اللاهوتيين - مسألة كانت مطروحة وقائمة طوال العصر الوسيط المتأخر، ونعرف أن عالم اللاهوت چان شارلييه دي چيرسون Jean Charlier de Gerson (١٣٦٣- ١٤٢٩)، مستشارجامعة باريس ألف في القرن الخامس رسالة جدالية بعنوان «المنطق المزدوج» De duplici logica.

إنما يعنينا في المقام الأول إدراك قيمة الظاهرة في حد ذاتها: فالغزالي وهو يرفض الفلسفة لم يرفض العقلانية. ومنطقه هذا الذي تصوره جديداً، وما كان يقيناً بجديد، يتخذ

له مكاناً في مجال التفكير العقلي الديني، أي في نفس المجال الذي رأى عن تدبر أن الفيلسوف الذي يذهب مذهب ابن سينا يتخذ فيه مكاناً وإن ذهب إلى أنه لا يشغله بحق. والسؤال الآن هو : هل ينطبق هذا التقييم لآراء الغزالي على «الآراء الأخرى الرافضة لمنطق أرسطوطاليس في العالم الإسلامي» والتي يذكرها عبد الرحمن بدوي (من قبيل آراء ابن تيمية أو الهروي) ؟ هذا سؤال ما يزال مطروحاً ينتظر إجابة. ولكننا نستطيع على أية حال أن نتبين على مستوى المبادىء (أو على مستوى النتائج الفعلية)، أن السعي إلى إيجاد منطق بدون أرسطو أو ضد أرسطو لا شأن له بالفتاوى الفقهية التي أفتاها ابن الصلاح أو النواوي مثلاً عندما أعلنا أن الصياغة الأرسطوطاليسية للمنطق هي «علم حرام».

وقد سلك المؤرخون المحدثون في تقييم آثار الغزالي طريقاً أدت بهم إلى الأخذ بتخطيطيات في المصنفات التاريخية تذهب إلى أن فلسفة الإسلام انتهت في الشرق منذ نهاية القرن الحادي عشر، وانتقلت إلى عالم الإسلام الغربي. إلى هذه الرؤية الاجتثاثية للتاريخ، التي تستند إلى رد ابن رشد على الغزالي، دعا مونك S. Munk حينما كتب : «والرأي عندنا أن أهمية الغزالي كلها تتركز في الشكيّة التي أخذ بها، فهي التي أفسحت له مكاناً في تاريخ الفلسفة العربية؛ وشكيته هذه هي التي دفعته إلى توجيه ضربة إلى الفلسفة لم تنهض بعدها في الشرق، بينما أتيح لها في إسبانيا قرن من الأمجاد، حيث وجدت في شخص ابن رشد الشهير مدافعاً شديد المراس».

والحق أن الفلسفة لم تمت في الشرق تحت تأثير الضربات التي سددها إليها صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة». وعبد الرحمن بدوي على حق عندما كتب أن لا كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» ولا كتاباته ذات التوجه الهجومي الجدلي ضد الفلسفة استطاعت أن توقف ولا حتى أن تبطيء قوة انتشار فلسفة أرسطوطاليس وسيطرتها على تيارات الفكر الإسلامي الكبرى في القرون الثلاثة التالية على الغزالي. ويكفي أن نذكر الأسماء البارزة في هذه الفترة التي تمتد ثلاثة قرون بعده : أبو البركات، فخر الدين الرازي، نصير الدين الطوسي، عضد الدين الإيجي لكي ندحض هذا الرأي الأحمق المضحك الذي يذهب إلى أن الغزالي سدد إلى الفلسفة في عالم الإسلام ضربة قاتلة.

الشهرستاني (١٠٨٦ - ١١٥٣)

ولد محمد بن أحمد بن عبد الكريم الشهرستاني في إيران على الحدود الحالية لجمهورية تركستان الروسية، ودرس الفقه الشافعي وعلم الكلام(الأشعري) في نيسابور،

وتولى التدريس في «النظامية» تلك المدرسة الشهيرة التي أسسها في بغداد السلجوقية الوزير نظام الملك، <ثم انتقل الشهرستاني إلى خوارزم> ودخل في معية السلطان سَنجَر بن ملكشاه. ولعله مات إبان هجمات الغز، أتراك آسيا الصغرى، على مرو (عاصمة سَنجَر) وشهرستان ونيسابور.

كانت «المدارس» التي درّس فيها الشهرستاني تمثل الجهاز العقائدي المفضل لدى السلاجقة: وكانت هذه المدارس معاهد تعلم الفقه والعلوم النافعة للدين، وتستقبل أستاذاً أو عدداً من الأساتذة ترعاهم مالياً كما ترعى الطلبة طبقاً لسياسة منح مالية حقيقية؛ وكان الهدف من هذه المدارس، علاوة على تنشئة الموظفين والقضاة، إقامة تعليم سني يعارض التعليم الشيعي الذي كان الفاطميون يقدمونه في إطار الجامع الأزهر بالقاهرة. والوزير نظام الدين مؤسس المدرسة «النظامية» شخصية من الشخصيات المميزة للعصر السلجوقي: استوزره السلطان ألپ أرسلان والسلطان ملكشاه، وصنف كتاباً في علم السياسة هو «كتاب الحُكم».

وكتاب «مصارعات الفلاسفة» للشهرستاني يعمد في المقام الأول إلى نقد ابن سينا، مثل كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». أما كتابه «الملل والنحل» فهو الكتاب الذي بين فيه بشكل واضح وحاسم رأيه في مكان الفلسفة في المجتمع الإسلام <ويتلخص في أن الفلسفة لا مكان لها في المجتمع الإسلامي>: وكتاب «الملل والنحل» يهدف إلى تفنيد الضلالات والشبهات المختلفة [«اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله <...> وتشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات وسارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة...»]، ويقترح الشهرستاني تصنيفاًمنمطاً، فنجده تحت عنوان «أهل الأهواء والنحل»، وهو عنوان بادي الامتهان، يسوي بين فلاسفة العصور القديمة الذين لا يدينون بدين سماوي وبين من يسميهم فلاسفة الإسلام، ولا يسميهم «الفلاسفة الإسلاميين» أو «الفلاسفة المسلمين» فهو ينكر عليهم هذه الصفة، هكذا يضم هؤلاء وأولئك جميعاً في الموضع الذي خصصه للأديان التي لا تقوم على كتاب ووحي ونبوة. هذا المسلك العنيف الذي يسلكه الشهرستاني إذ يعقد قرابة بين فلاسفة العصر الإسلامي وبين الفلاسفة الذين لا يدينون بدين سماوي في عصر ما قبل الإسلام، ينكر على الفلسفة عملياً كل تعبير ديني وبالتالي كل مقبولية اجتماعية؛ ونحن عندما نتتبع سلم الشبهات والضلالات، بدرجاته التي رتبها الشهرستاني، نجد في ناحية: اليهودية ثم المسيحية ثم الفرق الإسلامية المنحرفة في الإسلام، وأتباعها جميعاً في رأيه أهل كتاب محقق، ونجد في ناحية ثانية: الزرادشتية والمجوسية، وأتباع هذه الملل في حكمه أناس لهم شبهة كتاب؛ كل هؤلاء وأولئك يميزهم الشهرستاني على أصحاب الفلسفة التي ليس لها في رأيه كتاب على الإطلاق. وفكرة

الشهرستاني بسيطة تتلخص في أنه ليس من الممكن أن تكون هناك فلسفة للوحي؛ وحيث اجتهد الأفلاطونيون المحدثون في اتخاذ كتاب اعتبروه منزلاً هو «المعجزات الكالدائية»، وحيث نسب الحرانيون أنفسهم إلى صابي Ssabi فأفسحوا لأنفسهم مكاناً هم أيضاً في ساحة التنزيل، نجد الفلاسفة في عالم الإسلام يظلون في وضع الأجانب، لا بالنسبة إلى الإسلام فحسب بل بالنسبة إلى استمرار النبوة في حد ذاتها. فلما وضع فكر ابن سينا بين الفلسفات أصبح موضوع «اختبار جاد طويل» (على حد قول أرنالديث R. Arnaldez)، وما تأتي به جهود النقد من تفصيلات لا يزيد عن أن يكون إضافات إلى الضربة «النوعية» التي سددت إلى الفلسفة في الحال. بقي أن نقول إن هذا النقد موجود وإنه في بعض النواحي يثير الدهشة بما يمسه في صواب.

في تناوله مسألة «كتاب مصارعات الفلاسفة» التي تدور حول معرفة الله للكلي والجزئي، يهاجم الشهرستاني على نحو ذكي تخطيط الفكر الثلاثي الذي ينبني عليه اللاهوت المسيحي التثليثي كما تنبني عليه الفكرة التي طبقها ابن سينا فيما ذهب إليه في إلهياته من مذهب الواجب بذاته. ولنتتبع هنا تحليل چوليڤيه J. Jolivet: يرى ابن سينا أن الواجب بذاته: عقل وعاقل ومعقول؛ وهذا هو مبدأ كل موجود، فهو إذ يعقل ذاته يعقل ماهيته»: «الموجودات الكاملة بذاتها» أي عقول الكرات، «أجناس الأشياء التي يجري عليها الكون والفساد، ومن خلال هذه الأجناس الموجودات المفردة». فالمشكلة التي عالجها ابن سينا هي نفس المشكلة التي عالجها المسيحيون؛ كان سعيه يهدف إلى أن ينظم على نحو متماسك ما لا يمكن أن ينظم على نحو متماسك - في حالتنا هذه «تأكيد الوحدانية الإلهية وثلاثية السمات» التي تميزها نظرية الفيض - والحل الذي يصل إليه هو نفس الحل ويعتوره نفس الضعف - فهو يقوم على سحب ما سبق أن قدمه: «يمكننا أن نقارن مذهب إبن سينا بمذهب المسيحيين، حيث إنه يضع في الله ثلاث سلطات وكأنه يضع ثلاثة أشخاص. ثم بعد أن يفرغ من وضعهم، يسحبهم - كما يفعل المسيحيون - ليعود إلى الوحدانية» (انظر Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'EPHE, t. XCIX, 1990- 1991, p. 347- 349).

والشهرستاني عالم متمكن من الإلهيات ومحلل متمكن أيضاً، وهو غريم على مستوى المفكرين الذين ينازلهم. ولقد تزود بمعلومات متينة، وله حس فلسفي حاد، وقدرة مدهشةعلى مقارعة الحجة بالحجة. و«كتاب الملل والنحل» الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان Livre des religions et des sectes درة من درر الفكر الإسلامي ومصدر معلومات عظيم عن تاريخ الفلسفة على أرض الإسلام.

أبو البركات البَغدادي (؟ - ب ١١٦٤م)

أبو البركات البَغدادي ‹أبو البركات هبة الله علي بن ملكا البغدادي› يهودي اعتنق الاسلام، وتوفي في بغداد ، لا ينبغي أن نخلط بينه وبين فيلسوف القرن الثالث عشر عبد اللطيف البغدادي الذي توفي في عام ١٢٣١م. وهو ذو عقلية تتسم بالأصالة، تشهد عليها حتى الأشياء من قبيل العنوان الذي أطلقه على كتابه «كتاب المعتبر» الذي يعني أنه كتاب قائم على اعتبار خاص وفكر خاص، ولقد لقبوه بـ «وحيد زمانه» - لأنه عبر عن آراء غير مألوفة في المنطق وفي فلسفة الطبيعيات والفلسفة الأولى.

في المنطق تعلن نظريته عن الحمل أن التعريف الإسمي للحقيقة هو خاصية قضية يتجه حداها معاً إلى الدلالة على الموجودين المفردين نفسهما- في الموضع الذي سنرى فيه في القرن الرابع عشر وليم أوكهام William of Ockham ‹وقديكتب الاسم Occam، أوكام، ويسميه الفرنسيون جيوم دوكام Guillaume d'Ockham، وهو فيلسوف ولاهوتي إنجليزي ١٢٨٥ -١٣٤٩› يقول إن القضية القطعية تكون حقيقية إذا كان الموضوع والمحمول دالين معاً على شيء واحد (عملياً: «يمثُلان لشيء واحد»)، في هذا الموضع يشرح أبو البركات في نفس الاتجاه أن حكماً من قبيل «زيد رجل» ينطبق على «المسمى زيد وعلى المسمى رجل». هذا التأويل الماصدقي للحقيقة يواكبه تأويل قصدي - بالمعنى الوسيطي، وعلى وجه التحديد بالمعنى العربي للكلمة. فالرأي عند أبي البركات إن عبارة «زيد هو إنسان» تؤدي أيضاً إلى الحكم «زيد إنسان»، ويتضمن هذا الحكم، في عقل من يصوغ هذا الحكم أو من يصرح به، أن الشيء المقصود في معنى المسمى زيد هو نفس الشيء المقصود في معنى المسمى إنسان، ولفظة «معنى» تعني «المعنى المقصود» أو «المضمون المقصود». ‹‹«فإذا قيل [...] إن زيداً هو إنسان فقد قيل إن الشيء المسمى بزيد هو الشيء المسمى بإنسان، بل الشيء الذي معناه في الذهن هو المعنى المسمى بزيد معناه في الذهن المعنى المسمى بإنسان.» الفصل الثالث من الجزء الأول من الكتاب المعتبر لأبي البركات). وبعبارة أخرى: إن ما يريد الذهن قوله هو نفس الشيء عندما يتجه عن طريق الموضوع نحو زيد، وعندما يتجه عن طريق المحمول إلى «إنسان» - «المعنى المقصود» في «زيد» و «إنسان» واحد. هذا النوع من الحمل يسميه أبو البركات «حمل مواطأة». هكذا أدخل المواطأة homogénéité مفهوماً في التعريف البرجماطي للأسماء. والأسماء المتواطئة هي تلك التي إذا قالها المتكلم استطاع السامع أن يربطها بمسمياتها من وجهة نظر مزدوجة تجمع الشكل الصوتي (المسموع بالأذن) والتعريف (المفهوم بالعقل) - هذه هي مثلاً حال كلمة «حيوان» فهي متواطئة حيث يمكن ربطه بمسمياته، الإنسان والفرس من وجهتين هما اللفظ والتعريف فنقول : «الإنسان حيوان» و«الفرس حيوان».

وحمل الأسماء المتواطئة ينشأ عنه حمل يسميه «حمل مواطأة». في حالة «زيد إنسان» يمكن أن نقول في وقت واحد أن الموضوع (زيد) والمحمول (إنسان) هما نفس المعنى المقصود، بطريقتين متمايزتين، وبعبارة أخرى: الموضوع والمحمول يتطابقان من ناحية الشيء المقصود، وأن المحمول هو «الشكل الماهوي» و«المعنى المقصود للموضوع» (حيث إن اسم «إنسان» يعني شيئاً بشأن زيد، وهو على وجه التحديد ماهية أو شكله، ما هو زيد بحسب وجوده الشكلي أو الماهوي. وأبو البركات يربط التناول الامتدادي (الإشارة إلى المفرد) بالتناول القصدي (المقصود يبث الحياة في المعنى المراد قوله) في تحليله للقضية ويقدم هكذا نظرية -إذا عدلّت بعض تفصيلاتها - أمكن بسهولة تقريبها من النظرية الإسمية للحقيقة من حيث هي «ممارسة إشارة متصلة بالمفرد [بالمفردات]».

والقول مع الأوكهاميين - أتباع أوكهام - إن المطابقة الشاهدة على الحقيقة هي في أقلها مطابقة العلاقة القائمة بين الفكر الذي يفسر حدي قضية وبين الواقع الذي تدل عليه وفي أكثرها «تطابق عدة إشارات فيما بينها حيال المدلول نفسه أو المدلولات نفسها»، هذا القول ما هو في الواقع إلا تعبير بلغة دلالية أخرى (هي لغة نظرية التمثيل suppositio أو الإرجاع référence بالمعنى المحدد للمصطلح) عما يشير إليه أبو البركات بمفهوم «التسمية» dénomination (وهو إلى مفهوم الـ nomination أو الـ appellation عند المناطقة اللاتين في نهاية القرن الثاني عشر أقرب منه إلى الإسميين terministes في القرن الرابع عشر). والشيء المؤكد هو أن: الدلالية الفلسفية لأبي البركات هي بديل لدلالية sémantique ابن سينا. وإذا كانت من ناحية الهدف النهائي تقاسمها الإطار الفورفوريوسي فإنها فيما يتصل بدلالية الحدود ودلالية القضايا تبتعد عنها. وهذا دليل جديد على استمرار الفلسفة على أرض الإسلام في المشرق بعد ذروة ابن سينا، فها هي ذي بعد موت ابن سينا بثلاثين سنة تقريباً تستمر في التقدم في ميدان المنطق.

وإذا كانت أصالة مؤلف «الكتاب المعتبر» حقيقية، فلا ينبغي أن يكون ذلك سبباً يجعلنا نقلل من شأن تمكنه من فلسفة فورفوريوس وفلسفة ابن سينا وثبات قدمه فيهما. ففي تصنيف أبي البركات للأسماء تتمثل إضافته الأصيلة بصفة خاصة في المنطلق البرجماطي (تحليل أنواع الأسماء المختلفة انطلاقاً من عمليات التحاور اللغوي أو على الأحرى انطلاقاً من فك الشفرة، حيث إن المعول عليه هو في أقله المتكلم الذي ينطق وفي أكثره المستمع الذي «يسمع» و«يفهم»). وتمييز الأسماء في «الكتاب المعتبر» إلى أربعة أنواع هي مع ترجمتها إلى الفرنسية:

- متواطئة homogènes

- ومتبائنة hétérogènes

- ومشتركة homonymes

- ومترادفة synonymes)

وهذا تمييز يردنا إلى فورفوريوس وتمييزه الأسماء إلى أربعة أنواع هي:

synonymes, hétéronymes, homonymes, polyonymes.

والشراح المحدثون الذين لم يدركوا الإطار الفوفوريوسي في تصنيف أبي البركات يصفون بالغرابة أو بالغرابة اليونانية أو البربرية ثم المتبربرة فكرة يستمر فيها التراث التفسيري لنص أو عده نصوص، النص في حالتنا هذه مقولات أرسطوطاليس، ١ و٥.

أسماء متواطئة homogènes وأشياء مترادفة synonymes : معنى هذا التحول:

- إذا قارنّا مَثَلَ الإنسان والحصان (أو الثور) عند أرسطوطاليس، وسيمپليقيوس وأبي البركات وجدنا أن أرسطوطاليس يسير على مرحلتين: في الباب الأول من المقولات يذكر أن «الترادف يطلق على ما له في نفس الوقت مشاركة في الاسم وتطابق المفهوم» قبل أن يشرح أنه «لا يقتصر الأمر في الواقع على أن الاسم العام حيوان يطلق على الإنسان والثور، بل إن تعريفهما كذلك واحد، ما دمنا إذا أردنا أن نقدم تعريفاً لكل منهما يبين فيم يحقق كل واحد منهما ماهية حيوان، كان علينا أن نقدم التعريف نفسه»؛ وما يؤكد أرسطوطاليس إلا في الباب الخامس من الكتاب نفسه أنه حيث إن « الأشياء التي يكون اسمها عاماً ومعناها متطابقاً أشياء مترادفة، ينجم عن ذلك أنه في كل الحالات التي تكون فيها محمولات» قضية «جواهر» ثانية أو «فصول» نوعية، يتحصل الحمل على نحو ترادفي» (باليونانية synônymôs). أما سيمپليقيوس فهو يربط منذ البداية تعريف المرادفة وتعريف الحمل في اتجاه ترادفي ونقل مفهوم «تحقيق الماهية» الأرسطوطاليسي الغامض « إلى المفردات الأفلاطونية الصريحة عن المشاركة - يكتب : «يطلق اسم "حيوان" على الإنسان والفرس [...] فالإنسان والفرس يشاركان في الماهية نفسها، ماهية الحيوان، التي تحمل عليهما تواطئياً: وهكذا فإنهما يوضعان تحت مقولة واحدة». أما أبو البركات فإن تعريف الأسماء المتواطئة وتعريف حمل المواطأة عنده يقابلان هيكلياً تصوري أرسطوطاليس وسيمپليقيوس للمرادفة والحمل في اتجاه ترادفي أو اتجاه الترادفية. كل ما في الأمر أن المصطلح ونقطة تطبيق النظرية يتغيران - فالرأي عند أرسطوطاليس وسيمپليقيوس أن المرادفة خاصية للأشياء، وعد أبي البركات خاصية للأسماء.

فحيث يقول أبوالبركات إن هذه أوتلك الأسماء تكون متواطئة عندما يكون من الممكن ربطها بمسمياتها من حيث المسموع والمفهوم، فهو يقصد نمط الظاهرة نفسه الذي يقصده أرسطوطاليس عندما يقول إن هذه أو تلك الأشياء تكون «مترادفة عندما يكون هناك اشتراك في الاسم وتطابق في المعنى». وإذا نحن قارنّا الآن التمييز الرباعي للأسماء بحسب رأي أبي البركات وتصنيف الأنماط الأربعة للأشياء بحسب رأي سيمپليقيوس، ظهر لنا أن أبا البركات - كما نطالع في الترجمات الفرنسية المتاحة - يسمي:

- « homogènes متواطئة» ما يسميه سيمپليقيوس « synonymes مترادفة» (باللاتينية univoca)؛

- ويسمي hétérogènes ‹متبائن› ما يسميه سيمپليقيوس hétéronymes (باللاتينية diversivoca)؛

- ويسمي homonymes ‹اسم مشترك› ما يسميه سيمپليقيوس homonymes (باللاتينية equivoca)؛

- و« synonymes » ‹مترادف› ما يسميه سيمپليقيوس « .polyonymes» (باللاتينية multivoca).

«والأسماء قد تشترك المسميات بها في المسموع منها والمفهوم كاشتراك الفرس والإنسان في الحيوان، وزيد وعمرو في الإنسان. و‹هذه الأسماء› تسمى متواطئة homogènes. وقدْ تختلف فيهما ‹= المسموع والمفهوم› كاختلاف زيد وعمرو في مسموعهما ومفهومهما، بل كالإنسان والحجر والحيوان والشجر. و‹هذه الأسماء› تُسمى "متبائنة" hétérogènes. وقد تشترك في أحدهما› إما في المسموع دون المفهوم كاشتراك هذا الشخص وهذا الشخص في اسم زيد، والبصر ‹العين التي هي عضو الإبصار› وينبوع الماء في اسم العين. و‹ هذه الأسماء› تمسى مشتركة ومتفقة homonymes. وإما في المفهوم دون المسموع كاشتراك العقار والخمر أو البشر والإنسان و‹هذه الأسماء › تسمى مترادفة synonymes . »

وهنا تظهر بكل مستتبعاتها مسألة المصطلحات الفلسفية العربية والمسألة المتصلة بها، مسألة الترجمة (الفرنسية) لنصوص - هي في جوهرها ترجمة عن اليونانية. فنظراً لعدم وجود مصطلحات موحدة أو - عند الاستحالة - مرجع مشترك في الترجمات من اليونانية، من العربية عن أصول يونانية، من اللاتينية عن أصول يونانية ومن اللاتينية عن أصول عربية، فإن استمرار الفكر العربي وانقطاعاته عن الفكر اليوناني أو استمرار الفكر اللاتيني وانقطاعاته عن الفكر العربي أو العربي المتأثر باليوناني ، كل هذه تكف متزامنة عن أن

تكون واضحة للإدراك. وترجع أهمية تصنيف الأسماء عند أبي البركات إلى أنها تمثل إعادة صياغة لغوية في اتجاه غير أفلاطوني للتمييز الرباعي للأشياء، ذلك التمييز الذي ركّبه شراح أرسطوطاليس الأفلاطونيون المحدثون على الباب الأول من المقولات، كما تركب فروع التهجين على فروع الشجرة الأصلية؛ وإذا كانت المصطلحات الفلسفية الفرنسية لا تثبِّت هذا القرابة الخفية، وإذا كانت ترجمة النص العربي انطلقت من تخريجات لغوية أكثر من انطلاقها من الموضوعات الفلسفية التي تنقلها في إطار تقليد تاريخي معروف المعالم، فإن حبل التاريخ انقطع.

ولكي نحسن فهم فكر أبي البركات يجب أن نستحضر في ذهننا شبكة من المقابلات المضمونية والنظرية المقابلة للنصوص اليونانية، وبناءً على هذه الخلفية نقيس الابتعاد الذي نجم عن النقل إلى العربية وعن التقدم المفاهيمي. علينا أن نبدأ أولاً بإعادة وضع خصوصيات لغة أبي البركات في موضعها بالقياس إلى السجل الأدبي والمذهبي الذي نشأ عن التفسير الأفلاطوني المحدث للمقولات الباب الأول، بعد ذلك، وبعد ذلك فقط، سيكون في مقدورنا أن نتبين جهده الفلسفي الحقيقي المتمثل في : التحول من إشكالية أشياء إلى إشكالية أسماء. ويتطلب هذا الاستكشاف مبدئياً إعداد لوحة مقابلات، يظهر فيها أن الأسماء المتواطئة homogènes عند أبي البركات "تقابل" عند فورفوريوس الأشياء المترادفة synonymes التي لها نفس الاسم ونفس التعريف وتشير - كما يوضح سيمپليقيوس - إلى الحقيقة الواقعة نفسها؛ وأن الأسماء المتباينة عن أبي البركات تقابل عند فورفوريوس الأشياء اللامتجانسة التي لها أسماء مختلفة وتعريفات مختلفة وتشير - على رأي سيمپليقيوس - إلى حقائق واقعة مختلفة؛ وأن الأسماء المشتركة عند أبي البركات تقابل عند فورفوريوس الأشياء المشتركة التي لها نفس الاسم وتعريفات مختلفة وتشير إلى حقائق واقعة مختلفة؛ وأخيراً الأسماء المترادفة لا تقابل الأشياء المترادفة عند فوروفوريوس ولكن تقابل عنده الأشياء البوليونيمية التي لها أسماء مختلفة وتعريف واحد وتشير إلى الحقيقة الواقعة نفسها - أو بعبارة أخرى إلى ما نسميه نحن اليوم بالفعل على مستوى الأسماء :مترادفات. وعلى النحو نفسه نقول إن «حمل المواطأة» يقابل بنيوياً الحمل الترادفي عند أرسطوطاليس، والحمل الترادفي عند سمپليقيوس والحمل المتواطئ عند ابن سينا. إننا عندما ننهج هذا النهج نجد أن النص العربي لم يعد غريباً، فعلينا لكي نفهم نصاً ما أن نضعه في موضعه الحق من تاريخ النصوص (هنا :مقولات أرسطوطاليس، الكتاب الأول)، لا أن نعمد إلى تحليله إلى «كلمات» أو «تعبيرات» لها منها قَدَرٌ خاص: على علم النصوص في مجال الفلسفة أن يحدد لعلم المعاجم الميدان الدقيق لبحوثه، وليس علم الليكسيكوغرافيا هو الذي يملي على الفيلسوف مبادئه للتفسير الفلسفي التاريخي.

في الطبيعيات والنفسانيات يدخل أبو البركات العديد من الصياغات الجديدة أو الناقدة للمذاهب الفلسفية السابقة ، يونانية وغير يونانية: فهو يستحدث آراء أصيلة في المكان والخلاء والحركة في الخلاء، وعدم تحييز الزمن، وفي الديناميكا مفهوم الميل القسري (imptus عند العالم والفيلسوف الفرنسي چان بوريدان Jean Buridan ولد في عام ١٣٠٠ - وتوفي في عام ١٣٥٨) الذي أتاح له تنظيراً جديداً للحركة المتسارعة؛ والقرابة المدهشة لفكره من الإسمية اللاتينية في القرن الرابع عشر تظهر أيضاً في النفسانيات عندما يرفض تمييز النفس عن العقل، وفي الميتافيزيقا عندما ينسب إلى الله نوعاً من المعرفة «الحدسية» بالجزئيات. وله بعض الآراء التي لا نظير لها - منها رأيه الذي يؤكد خصوصية كل نفس بشرية، وهو قد قال بهذا الرأي في الوقت الذي كان فيه أبناء العصور الوسطى بصفة عامة يتحدثون عن فرق عددي لا عن فرق نوعي بين نفوس البشر، ولنذكر توماسو الأكويني الذي ميز الجواهر الملائكية بميزة خصيصة حيث جعل الجوهر الملائكي واحداً في نوعه. ولأبي البركات شرح على سفر الجامعة Ecclésiaste يضعه في مصاف كبار الشراح في العصر الوسيط.

فخر الدين الرازى (١١٤٩/١١٥٠ - ١٢٠٩)

ينحدر فخر الدين الرازي ‹أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي› كما يبين الاسم من عائلة من الرَّي، والأرجح أنه تلقى على أبيه بدايات الفقه الشافعي والكلام الأشعري. وبعد تنقلات متعددة قادته إلى خوارِزم حيث كان له سجال ضد المعتزلة، وإلى بخارى ثم سمرقند، استقر في مدينة هِراة Herat (أفغانستان) ودرّس في مدرسة أقيمت خصيصاً لهذا الغرض. وفي عام ١١٩٩ تعرض في "فرزقوه" Ferozkuh لمناوشات عدائية قام بها ضده الأصوليون من طائفة الكَرَّامية. واتهم هؤلاء فخر الدين الرازي بأنه ضحى بالإسلام من أجل الفلسفة، ولم ينقذه ‹من هذه المحنة› إلا حماية السلطان له، وعاد إلى هِراة حيث أكب على العمل حتى وفاته في عام ١٢٠٩. صنف تفسيراً للقرآن بعنوان «مفاتيح الغيب»، أما في الفلسفة والإلهيات فاجتهد في التوفيق بين الغزالي وابن سينا ، وله في ذلك كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين». وكتابه الأم هو «المباحث المشرقية» الذي صنفه تحت تأثير مزدوج من ابن سينا - الذي شرح كتابه «الإشارات» - وأبي البركات البغدادي.

ويظهر هذا الاستلهام المزدوج أوضح ما يظهر في نظرية فخر الدين الرازي عن النفس. ففخرالدين الرازي يقبل مثل أبي البركات بوجود نوع من الكوجيتو المبدئي وجود « أنا » في

كل حدث نفساني: العقل (أنا أفكر) ، الإرادة (أنا أريد) والعاطفة (أنا أعاني)؛ هذه المعرفة الذاتية الأولية، هذا الإدراك المباشر للهوية، الذي هو أساس كل معرفة أخرى، يحدث مباشرة وعلى نحو مستقل عن الجسم. وفخر الدين لا يقول ما سيقوله كانط فيما بعد إن « أنا أفكر هي تصور لابد أن يكون قادراً على مصاحبة كل تصوراتي»، ولكن على الرغم من أن «الأنا » موجودة في كل نشاط تصوري أو إرادي وأنها تصاحبه أو على الأحرى تنظمه ليكون هوية. وهوية النفس ليست هي الجوهرية substantialité . وفخر الدين يرى مثل ابن سينا أن النفس الإنسانية جوهر، وتنتج عن ذلك نتيجة هامة وهي أن النفس لا يمكن اعتبارها صفة من صفات الجسم أو عرضاً دخل على جوهر الجسم، بل هي جوهر يمارس كامل نشاطه في علاقة مع جوهر آخر. وهذا الجوهر لا يعرف نفسه في حد ذاته. وإذا كانت النفس لديها حدس مباشر بهويتها - أو على الأحرى إذا عرف الإنسان مباشرة أنه "أنا" لأنه يدرك نفسه فوراً في كل الأعمال والانفعالات التي تحدثها "نفسه" أو تعانيها - فليس هناك حدس بالجوهرية النفسية (فالنفس لا تستطيع أن تدرك ذاتها بالحدس كجوهر، بل فقط كـ"أنا". وفخر الدين الرازي - إذ يجعل من الجسم مكان عمل النفس أكثر مما يجعله موضوع دخولها - يصطنع نموذجاً للنفسيات سنجده في الطرف الآخر من عالم الإسلام عند «الإسباني» ابن رشد. ولنذكر بصفة خاصة أن مفهومه الديناميكي عن التكون النفساني الذاتي هو الذي جعل منه مركز الرنين لكل ما كتب في العربية عن عملية التفكير: فهو يؤكد أن النفوس البشرية لا تتمايز بعضها عن البعض بناء على المادة (التمييز العددي) ولا بناء على النوع (وهو رأي أبي البركات)، وإنما تتمايز بناء على «الإتقان» أو «الفعلية» actualité الثانية، وهما اللذان تكسبهما عندما تمارس النفس نشاطاً ينصب على العالم (وبالذات عملية المعرفة)، بهذا يشدد على ناحية من النواحي الأساسية في الفكر الفلسفي على أرض الإسلام منذ الفارابي وابن سينا ألا وهي : فكرة أن الإنسان يكتسب وجوده الخاص (عقلاً وتعقلاً) عن طريق اكتساب معارف متزايدة، أو بعبارة أخرى بناءً على طبيعة وسعة «الأشياء التي يصبحها. »

عبد اللطيف البغدادي (توفي في عام ١٢٣١م)

إذا تتبعنا الحركة التي عمدت إلى فهم أرسطوطاليس مصبوغاً بالصبغة الأفلوطينية، تلك الحركة التي بدأها الكندي ومن سعى سعيه في أفق المدونات المستندة إلى كتاب «الأثولوجيا » Theology* ومكوناتها أو مشتقاتها ، ومن بينها "أثولوجيا" أرسطوطاليس، وجدناها تبلغ ذروتها في كتاب «في علم ما بعد الطبيعة» لعبد الطيف <بن يوسف> البغدادي. يضم هذا الكتاب بين دفتيه عرضاً منظومياً لكل الإضافات التي أضافها

الأرسطوطاليسيون إلى مصنفات أرسطوطاليس منذ عصر الكندي البعيد. أو قل إن كتاب عبد اللطيف البغدادي كتاب بلغ الذروة في تجسيد جوهر المشروع الأنطولوجي الأثولوجي المنطقي الذي شغلت به الميتافيزيقا الأرسطوطاليسية، من خلال أفلوطين والإسكندر الأفروديسي وبروقلوس. إنه السجل الكامل لكل ما صدر عن أرسطوطاليس وعن «الذين استأنفوا مسيرته» من المشائين والأفلاطونيين المحدثين، جمعه عبد اللطيف البغدادي بعضه إلى بعض، فيما يشبه الحصيلة النهائية للأرسطوطاليسية المصبوغة بالصبغة الأفلاطونية المحدثة، تلك التي مارسها أصحابها على أرض الإسلام منذ العصر العباسي الذهبي .

ويبين بناء كتاب «في علم ما بعد الطبيعة» لعبد اللطيف البغدادي أن المؤلف أراد أن يضم في منظومة واحدة كل المصنفات المتاحة له، ونجده يمر بـ«رسالة في أصل العالم» يريد أن يصعد إلى الهينولوجيا - التوحدية - الأفلوطينية، وكأنه يرقى إليها درجة بعد درجة فوق سلم الأنطولوجيا ثم الأثولوجيا العقلية الأرسطوطاليسية. وكتاب عبد اللطيف البغدادي من حيث هو تلخيص للفلسفات الأولى ينقسم إلى أربعة وعشرين فصلاً تشمل النصوص التالية:

الفصل ١ إلى ١٢ : فلسفة أرسطوطاليس الأولى بحسب ترجمة اسطاث .

الفصل ١٣ إلى ١٥: شرح الإسكندر الأفروديسي على كتاب اللام، اعتماداً على ترجمة متّى؛ شرح ثيميسطيوس ‹ثامسطيوس› على كتاب اللام (اعتماداً على ترجمة اسحق بن حنين)، وبعض جذاذات غير محددة المصدر.

الفصل ١٦: الاسكندر الأفروديسي «رسالة في أصل العالم» (اعتماداً على ترجمة إبراهيم)

الفصل ١٧ إلى ١٩: الإسكندر «كتاب العناية» De providentia (دائرة الكندي)

الفصل ٢٠: أرسطوطاليس (منحول) «كتاب العلل» ‹المأخوذ عن كتاب «الخير المحض»›؛ بروقلوس «عناصر الثاؤلوجيا»، القضية ٥٤؛ «أثولوجيا أرسطوطاليس» (K=) الميمر الأول، القضية ٥٧ ؛ بالإضافة إلى بعض جذاذات غير محددة المصدر.

الفصل ٢١ إلى ٢٤: طائفة من النصوص تتبع الأثولوجيا أو تراث الأثولوجيا الذي عرف بالرمز Theology* :

٢١: تسع عشرة قضية من «عناصر الثاؤلوجيا»؛ خمس قطع من الإسكندر (عبد الرحمن بدوي يأخذ موقفاً خاصاً ويرى أن هذا الفصل الـ ٢١ «قريب الشبه بعرض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي في "المدينة الفاضلة" وابن سينا في"الإشارات والتنبيهات" و"الهيات

الشفا" » وأنه لا يشبه « أثولوجيا أرسطوطاليس »).

٢٢: أثولوجيا أرسطوطاليس (K =) الميمر الثاني القضية ٢٤ و الميمر الثامن

٢٣: أثولوجيا أرسطوطاليس (K =) الميمر التاسع والعاشر.

٢٤: لم يتحدد مصدره (وإن كان عبد الرحمن بدوي يذكر أنه «يبدأ [...] بنقل عن "أول كتاب طيماوس" [...] ولا ينقل النص الأفلاطوني بحروفه، بل بنوع من التلخيص الموسع» وبأنه «يختم هذا الفصل بالإشارة إلى المدينة الفاضلة» أي ينزع نزعة سياسية).

وعبد اللطيف البغدادي هو الذي كتب أغرب نص عن «الكلمة» <لوجوس Logos> خطّه قلم مفكر غير مسيحي على أرض الإسلام، يقول:

"والعقل من الينبوع الأول، و«الكلمة» شيء واحد. و«الكلمة» في سائر العالم هي التي بها يهتدي كل واحد منه إلى ما هو أصلح له، ويهرب مما هو أضر به من أصناف النبات والجماد والحيوان. وهي التي بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه، بها نثق بصحة الشيء. وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم. وهي الناموس الأكبر والشريعة الإلهية. وهي نور الله سبحانه الذي به يصير كل شيء إلى ما خص به وفرض له» .

العصر المغولي

بدأ العصر المغولي في عام ١٢٤٢. وهو عصر تغيرت فيه ساحة عالم الإسلام الشرقي الثقافية نتيجة لما تعرض له من الغزوات المغولية المستمرة . وكانت هزيمة السلاجقة وما تبعها من اختفاء السلطة السنية السياسية التي كانوا يمثلونها تعني تأرجح ميزان التاريخ بين مذهب الشيعة ومذهب السنة. وإذا كانت الفترة الأولى قد شهدت أعمال تخريب واسع النطاق تبعها نزوح الأهالي، فقد تلتها فترة استقرار نسبي تكونت في أثنائها استراتيجيات دينية سياسية تحكمت في المصنفات العلمية في أغلب الأحيان. وهذه هي "الفلسفة" la falsafa تسير إلى حتفها على مر المجادلات الأخيرة. لن تبقى منها على قيد الحياة إلا الإبنرشدية ؛ أما العمل الفلسفي الكبير الذي لم يسلك سبيل الإبنرشدية في عالم الإسلام الشرقي بين نهاية القرن الثالث عشر ومطلع القرن الرابع عشر ، وهو «المواقف» لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي فلا يزيد عن أن يكون سجلاً تاريخياً ختامياً.

نصير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٧٢)

نصير الدين الطوسي شارح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، ومؤلف كتاب في الصوفية يبوىء فيه الشهيد الحلاج مكاناً علياً، وعالم شَرَحَ إقليدس وشرح المجسطي لبطلميوس، وعالم كلام على المذهب الشيعي أسهم في الإسماعيلية والإمامية، والطوسي كرس النصف الأول من حياته لخدمة الأمير الإسماعيلي الذي يحمل اسماً يشبه اسمه وهو نصير الدين عبد الرحمن بن أبي منصور الذي أهداه كتاباً في الأخلاق نقل فيه المثل الأعلى الأرسطوطاليسي المتمثل في الثيوريا théôria والفيليا philia إلى مجال علم الكلام والمجال الروحاني الشيعي. كذلك ارتبط اسمه ارتباط الترحيب بالغزو المغولي الذي اجتاح الشرق الإسلامي منذ مطلع القرن الثالث عشر - حيث استولى المغول على "آلاموت" Alamût - وكان الطوسي هو الذي سلم قلعتها إليهم في عام ١٢٥٦، واستولوا على بغداد في عام ١٢٥٨ وكان الطوسي حاضراً وقعتها، واستولوا على دمشق وحلب في عام ١٢٥٩، إلى أن تمكن سلطان مصر ‹قطز› في عام ١٢٦٠ ‹من الانتصار عليهم في واقعة عين جالوت و› ردهم إلى الفرات إلى حين.

ولكي نفهم «تحزب» نصير الدين الطوسي للمغول علينا أن نعرف أن استيلاء المغول على بغداد، وقتلهم الخليفة العباسي وأهله، بل وتخريب المدينة كانت كلها من الأمور التي رحبت بها بصفة عامة «الأقليات» الدينية؛حيث رحب بها المسيحيون النساطرة بطبيعة الحال، وكان وضعهم آنذاك قد تغير ولم يعد كوضعهم في بغداد في القرنين التاسع والعاشر، وسنرى أن المسيحيين النساطرة سيظاهرون الغزاة المغول في زحفهم على العراق وسورية؛ كذلك رحب بها، في المقام الأول، المسلمون الشيعة الذين كانوا حتى ذلك الحين يعانون الكثير من تعنت السلطة القائمة. وهكذا كان قدوم المغول في نظر الشيعي «الإيراني» نصير الدين من قبيل التحرير. وكان تشخيصه سليماً. ففي فترة لا تكاد تبلغ خمسين سنة تطور تسامح المغول الديني، وكان واضحاً جلياً منذ معارك جنكيزخان الأولى (توفي في عام ١٢٢٧)، ليصبح انفتاحاً على المثل العليا للإسلام الشيعي. وفي نهاية المطاف أسهم الغزو المغولي إسهاماً واسع النطاق في فرض المذهب الشيعي في فارس.

دخل الطوسي في خدمة هولاكو، خان المغول، فأقام في بلاطه حتى وفاته، متمتعاً بحمايته. ويعتبر كتاب «مصارع المصارع» الذي دافع فيه الطوسي عن ابن سينا ضد هجمات الشهرستاني مثلاً جيداً يشهد على استمرار النشاط الفلسفي على أرض الإسلام على الرغم من تقلبات الزمن. وقد وجه الطوسي، وهو يشرح ابن سينا، النقد إلى إبنسينية فخر الدين الرازي الناقصة، وتركز نقده بصفة خاصة على «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من

العلماء والحكماء والمتكلمين».

وموقف التعاون مع المغول الذي وقفه الطوسي ووقفه بعد ذلك عضد الدين عبد الرحمن الإيجي لم يكن هو الموقف العام الذي وقفه الجميع. وإذا كنا نجد في زمن الطوسي الفقيه الفارسي عبد الله البيضاوي بن عمر (توفي حول عام ١٢٩١) مؤلف كتاب «طوالع الأنوار ...» الذي عالج مسائل الكلام التقليدية من منطلق إبنسيني يساير الغزاة المغول، فإننا نجد كذلك على النقيض منهم بعض المفكرين يحاولون أن يلعبوا دوراً إيديولوجيا في الدفاع عن العالم العربي الإسلامي، وهذه هي في المقام الأول حال أهل الفكر في دمشق، الذين يبرز من بينهم تقي الدين ابن تيمية.

تقي الدين ابن تيمية (١٢٦٣ -١٣٢٨)

تقي الدين ابن تيمية ‹أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية› ولد في حرّان، في تلك المدينة التي كانت رمز الفلسفة فيما مضى من زمان، ولكنه لم يبق فيها إلا قليلاً، فقد زحف المغول (التتار) ‹على بلاد الجزيرة يقودهم أباقا› وتقدموا على نحو دفعه إلى الانتقال منذ عام ١٢٦٩ إلى دمشق مع أسرته ‹مع أبيه شهاب الدين وأخويه› . وفي دمشق شغل كرسي الشيخ ‹أو قل مقعد الأستاذية› خلفاً لأبيه‹شهاب الدين الذي توفي في عام ١٢٨٢› في مدرسة ‹دار الحديث› «السكرية»، ثم انتقل إلى المدرسة «الحنبلية» في عام ١٢٩٣، وذاعت شهرته فوقع عليه عبء الدعوة إلى الجهاد ضد مملكة أرمينيا الصغرى في عام ١٢٩٤. ثم عاد في عام ١٣٠٠ إلى الدعوة إلى الجهاد عندما عاود المغول الزحف على دمشق. أما في المجال الفكري فكان ابن تيمية عدواً لعلم الكلام كما مارسه الأشاعرة، ومناهضاً للفلسفة الأرسطوطاليسية، وكان متحمساً بالقدر نفسه للدفاع عن المواقف التي وقفتها المدرسة الفقهية الحنبلية في مجال الإلهيات. وتعرض للسجن عدة مرات بسبب آرائه، فسجن في القاهرة، وفي الإسكندرية، ومات في السجن ‹في دمشق في عام ١٣٢٨›. ومن بين مؤلفات ابن تيمية العديدة يمثل كتابه «الرد على المنطقيين» ‹طبعة بمباي ١٣٦٨/١٩٤٩› من منطلق النفي، محاولة وضع منطق بديل لا يلف لف أرسطوطاليس: فهو منطق مفتي عالم بالتفسير، وهو منطق قائم على استخراج معنى انطلاقاً من الحرف، ولا يجد غضاضة في اللعب بتضارب معاني الكلمات équivoque أو ما يمكن أن يداخلها من احتمالات تضارب المعاني équivocité.

وعبد الرحمن بدوي لا يقيم وزناً لمحاولات ابن تيمية. وهو قد استسخف من قبل محاولة الغزالي وضع منطق جديد يكون بديلاً لمنطق أرسطو، ويكون أكثر إسلامية - ووجد

أن الحديث عنه لم يزد عن إلقاء عبارات جوفاء لم تقدم بديلاً مفهومياً، ويرى أن الفشل الذي حاق بمحاولة الغزالي حاق بعد ذلك بابن تيمية الذي نافس الغزالي في هذا المضمار في كتابه «نقض المنطق» ‹نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية تصحيح الشيخ حامد الفقي، القاهرة ١٩٥١/١٣٧›. فلسنا نجد في الكتاب، في رأي بدوي، حجة جادة، بل هو في مجموعه لغو في لغو. وهذا الحكم الذي يصدره عبد الرحمن بدوي في تشخيص محاولات ابن تيمية يتسم بالقسوة، فابن تيمية يقدم في بعض النقاط تحليلات مفيدة. فهو على سبيل المثال في «الرد على المناطقة» ينقد التعريف بالمعنى الأرسطوطاليسي (أن الإنسان يستطيع أن يحصل مفهوماً عن طريق التعريف، فمعرفة «المعرَّف» تمر من خلال معرفة «المسمى» و«اسمه» - بعبارة أخرى من خلال معرفة الشيء لا من خلال الكلمة فقط) وهو يرفض أشكال التمييز الأنطولوجية بين الماهية ووجودها أو بين ما هو جوهري وما هو عرضي. أما في المنطق بمعناه الدقيق فلا يذكر ابن تيمية اعتراضاً حاسماً ضد أرسطوطاليس - إلا، ربما، عندما يذهب إلى أن البرهان ليس بحاجة بالضرورة إلى مقدمتين، تكون إحداهما على الأقل كلية. إلا أن هذا الباب الذي فتحه على البحث في الاستنتاجات المباشرة (لا القياسية) لم يؤد إلى نظرية «توالٍ» من قبيل الأفكار التي عرفها العصر الوسيط اللاتيني في هذا المجال.

الإيجي (١٢٨١ - ١٣٥٥)

وإذا كان الطوسي قد نعم بحماية هولاكو، فقد وجد عضد الدين عبد الرحمن الإيجي في شخص خان المغول أبي سعيد، الذي كان سنياً مثله، سنداً أحسن وفادته وأظله بالحماية الحقة. كان الإيجي متمكناً من الفقه على مذهب الشافعية ومن علم الكلام على مذهب الأشاعرة، فألف كتابه الشهير «المواقف»، كتاباً جامعاً ضم عرضاً لما أثمرته خمسة قرون من التأملات والأفكار منذ بداية الإسلام حتى زمانه. وإذا كان الإيجي قد سلك في الكتاب مسلك مؤرخ يسرد تاريخ الفقه، فإن التاريخ الذي يطالعنا بين دفتي الكتاب تاريخ قائم على تفكير عقلي، وبناء محدد، يتجاوز مجرد سرد الوقائع إلى ضمها في مراحل، وهو يفهم «استرجاع الأحداث الماضية على أنها حركة ديناميكية ملازمة للأفكار» على حد قول فان إيسّه Van Esse. والمواقف الستة الخاصة بعلم الكلام أقرب ما تكون إلى العرض الشامل لعلم الكلام الإسلامي، فهي تتناول على التوالي المشكلات الأساسية للمعرفة الغنوصية gnoséologie، ثم المبادىء العامة للميتافيزيقا، ثم نظرية العرَض، ثم نظرية الجوهر، ثم علم الكلام العقلي، ثم علم الكلام الوضعي.

الباب الثالث

الإسلام في الغرب

بدأ وجود الإسلام في الغرب، أو بعبارة أخرى وجود إسلام غربي، مع فتح إسبانيا والانتصار على قوط الغرب - القيزيجوت - بين عام ٧١١ وعام ٧١٦، وانتهى جزئياً في عام ١٤٩٢ عندما غزا «الملوك الكاثوليك» مملكة غرناطة واستولوا عليها. والتقسيم إلى شرق وغرب جزء لا يتجزأ من الواقع والوعي العربيين الإسلاميين في العصر الوسيط: فعندما نشأت إمارة قرطبة في عام ٧٥٥، ثم عندما نشأت الخلافة الأموية في قرطبة في عام ٩٢٩، كان ذلك يعني ظهور دولة إسلامية عربية تعارض الإمبراطورية الشرقية البعيدة التي يتربع على سدتها الخلفاء العباسيون في بغداد، وتعارض أيضاً على نحو أكثر مباشرة الإمبراطورية الشرق أوسطية التي يتربع على سدتها الفاطميون في القاهرة. فلما سقطت مملكة غرناطة التي كان بنو نصر أو بنو الأحمر يحكمونها، سقطت آخر معاقل ملوك الطوائف، وانتقلت القطيعة الذي كانت فاصلاً بين الشرق الإسلامي والغرب الإسلامي إلى حيث أصبحت فاصلاً بين عوالم المسيحية من ناحية وأرض الإسلام من ناحية ثانية، بينما كانت من قبل قائمةً على أساس التعارض بين قرطبة وبغداد (ثم بين غرناطة وبغداد بعد ذلك) وكانت حتى ذلك الحين قطيعةً داخليةً تمتد في داخل العالم الإسلامي نفسه.

كانت بدايات القرن الثامن الميلادي قد شهدت استئناف التوسع الإسلامي الذي توقف بعد الفتوح الكبيرة في زمن الخلفاء الراشدين. ففي السنوات بين ٧٠٥ و٧١٤ استولى والي خراسان قتيبة بن مسلم على بلاد ما وراء النهر، وشهدت الفترة بين ٧١٦ و٧١٧ حصار القسطنطينية، ‹وتوسع الإسلام غرباً في شمال أفريقيا ثم عبر البحر المتوسط إلى أوروبا›. وترجع نشأة عالم إسلامي غربي إلى سياسة الفتوح الأموية التي أخذ بها الوليد الأول، ‹الوليد بن عبد الملك›، الذي امتد حكمه من عام ٧٠٥ إلى عام ٧١٥ ، حيث توغل عرب الشام في الجزء الغربي من شمال إفريقية، وخربوا قرطاجة في عام ٧٠٧ وأخضع حسان بن النعمان البربر، بعد هزيمة زعيمتهم الكاهنة، چان دارك البربرية، في حزون الأطلس في عام ٧٠٨؛ ثم جاء الفتح الإسباني المذهل، الذي تحقق بحرب خاطفة يمكن وصفها بأنها كانت حرباً خاطفة «بليتسكريج Blitzkrieg» وسيطية، تجاوزت إنجازاتها كل تصور، إذ تمكنت من

خلالها حفنة من العرب ومن البربر المتحالفين معهم، من الاستيلاء على الأراضي التي كان قوط الغرب - الڤيزيجوت - قد انتزعوها من البيزنطيين في معارك استمرت بين عام ٥٧١ وعام ٦٢٩، ففي عام ٥٧١ - ٥٧٢ استولى قوط الغرب على قرطبة، وفي عام ٦٢٩ سقطت في أيديهم آخر الثغور البيزنطية في جنوب إسبانيا.

بدأ الفتح في عام ٧١١ بالانتصار الذي حققته الطليعة البربرية بقيادة طارق بن زياد، الذي أطلق اسمه على الطرف الجنوبي من إسبانيا: «جبل طارق»، عندما قهر رودريج - لوذريق - ملك قوط الغرب، ثم انطلقت الحملة حتى وصلت إلى ميناء جيخون في أقصى شمال شبه الجزيرة الإيبرية بعد أن استولت على قرطبة وطليطلة وسرقسطة وبنبلونه. ثم جاء القائد العام موسى بن نصير فنزل بأكثر قواته العربية، وثبت أركان النصر، فاستولى على المدن الحصينة بالأندلس، وبخاصة إشبيلية. في هذه الإسبانيا المسلمة ‹الأندلس› سيتركز الإنتاج الفلسفي لعالم الإسلام الغربي.

أما الممالك أو الكيانات السياسية التي تتابعت في الشمال الإفريقي حتى القرن الحادي عشر فقد أنتجت في مجال الفنون ما أنتجت، ولكنها لم تلعب دوراً يذكر في مجال الفلسفة، ونعني بهذه الممالك أو الكيانات السياسية: الأغالبة الذين أخلصوا لبغداد، والإباضية في برقة وطرابلس، وإمبراطورية تاهرت الرستمية التي قامت في المغرب الأوسط في عام ٧٦٧، والإدريسيين أو الأدارسة في شمال مراكش وهم ينتسبون إلى إدريس بن عبد الله حفيد الحسن بن علي بن أبي طالب، وابنه إدريس الثاني هو الذي يُروى أنه أسس مدينه فاس حول عام ٨٠٠، وآل زيري الذين كانوا حلفاء الفاطميين حتى حوالي عام ١٠٤٠. وإذا كان المغرب الأوسط قد خربته قبائل بني هلال العربية البدوية التي دفع بها الفاطميون لتناوىء آل زيري عندما انحلت عقدة التحالف بينهما، فقد شهد لوناً من النمو الثقافي في عهد مملكة بجاية التي أسسها بنو حماد في عام ١٠٨٨، ولكننا لا نجد في نتاج هذا النمو الثقافي أثراً محدداً للفلسفة. كذلك الحال بالنسبة إلى صقلية الإسلامية التي تلألأت سماؤها في مجالات الفن والأدب بألف نور، ولكن الفلسفة على ما يبدو لم يكن لها وجود يستحق التنويه. ولم يبدأ النشاط الفلسفي في المغرب إلا مع قيام الممالك البربرية الإسبانية الأفريقية الكبيرة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر: ولكن مركز الحياة الفلسفية كان إسبانيا، في المدن الكبيرة التي حكمها المرابطون ثم الموحدون. فلما أنزل المسيحيون بالموحدين ما أنزلوا من هزيمة عسكرية وانسحب الموحدون إلى المغرب، بدأت فترة من الفوضى السياسية لم تكن ملائمة للفلسفة. حتى إذا أهل هلال القرن الثالث عشر تفتقت عن هذه الفوضى السياسية وما صحبها من تفكك ثلاث ممالك بربرية: مملكة الحفصيين التي قامت في تونس وجمعت ما بقي من الموحدين، وهي المملكة التي وجه إليها لويس التاسع حملته الصليبية الأخيرة في عام

۱۲۷۰، مملكة تلمسان التي أسسها بنو عبد الواد أو عبد الوديد، ومملكة فاس التي أقامها المرينيون أو قبائل بني مرين التي عاشت في جنوب مراكش. وقد عرفت هذه الممالك لوناً من انتعاش الحياة الفكرية شمل علم الكلام والفلسفة تشهد عليه شخصية الصوفي ابن سبعين الخلابة (١٢١٦ - ١٢٧٠). كانت الصوفية، من بين المكونات الثلاثة للفكر الإسلامي الوسيطي - لا علم الكلام ولا الفلسفة - هي التي فرضت نفسها على الساحة في ذلك العصر في شمال إفريقيا. وكان الصوفيون هم الذين تصدوا للقطالوني رامون لول Ramón Llull ‹وهكذا يكتبون اسمه بالقطالونية؛ أما بالإسبانية فيكتبونه رايموندو لوليو Raimundo Lulio وبالفرنسية Raymond Lulle › في مطلع القرن الرابع عشر فقهاء المسلمين، عندما جاء إلى ملك بجايه، يتحداه ويدعوه للمسيحية وقد عزم على أن يخضعه لاختبار نظري من نوع اختبار الصدق الذي كانوا يعرضون فيه المتهم للحرق بالنار أوللغرق في الماء، فلا يغرق ولا يحترق، إذا شهد الله بصدقه.

مولد إسپانيا الإسلامية

في السنوات الأولى من الوجود الإسلامي في إسبانيا كان التعايش صعباً عاصفاً بين الفاتحين - العرب القادمين من الشرق والبربر القادمين من جبال الريف الأفريقية. فلما مُني موسى بن نصير بالهزيمة عندما حاول التوسع في منطقة الأكيتين ‹جنوب فرنسا الحالية› حيث انكسر في معركة پواتييه في عام ٧٣٢، أخذ البربر الذين لاذوا بالجبال والهضاب العالية يحرضون بلا هوادة على العرب «الشاميين» الذين سكنوا سهول الأندلس. وبدأ الموقف ينجلي في السنوات من ٧٤١ إلى ٧٥١ بالانتصارات التي حققتها بلج ‹بن بشر بن عياض القشيري› على البربر، ثم جاءت المجاعات فدفعت بعدد كبير من المتمردين إلى أفريقيا. وفي عام ٧٥٥ حدثت الحادثة التي تعتبر علامة حقيقية على المولد السياسي لعالم الإسلام الغربي.

كانت الثورة العباسية التي نشبت في أغسطس من عام ٧٥٠ قد أبادت الأمويين، ولم ينج من المذبحة إلا عبد الرحمن ‹ بن معاوية ابن الخليفة هشام بن عبد الملك، الملقب بـ "الداخل" ‹أي من دخل الأندلس› الذي فر إلى الشمال الإفريقي، وأمضى في المغرب عدة سنوات يضرب في الأرض ويحاول محاولات يائسة أن يجمع الأتباع حوله، ثم وصل في النهاية إلى إسبانيا، ونزل في عام ٧٥٥ على شاطيء المُنَقَّر Almuñecar وانتصر على قوات الخليفة ‹العباسي› في معركة الوادي الكبير La Alameda ، ودخل قرطبة، واتخذ لقب أمير المؤمنين. منذ ذلك الحين تربعت أسرة حاكمة أموية قادمة من سورية على عرش دولة إسلامية

غربية حقيقية، هي إمارة قرطبة، دولة قائمة بذاتها، مستقلة عن بغداد. وظلت إمارة قرطبة طوال قرنين من الزمان مسرحاً للثورات، نذكر منها بصفة خاصة ثورة المسيحيين بين عام ٨٥٠ وعام ٨٥٢، كذلك كانت هدفاً للعديد من الهجمات التي قام بها العباسيون وحلفاؤهم الصقالبة، ومسيحيو أشتوريا، والنورماند. أما العصر الذهبي الأندلسي فلم يبدأ إلا مع حكم عبد الرحمن الثاني الذي امتد من عام ٩١٢ إلى عام ٩٦١. وأصبحت مملكة قرطبة في عام ٩٢٩ خلافة ظلت قائمة قرناً من الزمان حتى عام ١٠٣١، وهو العام الذي شهد انتهاء السلطة الأموية، في هذا القرن أصبحت الأندلس واحداً من المراكز الثقافية الرئيسية في عالم العصر الوسيط : يشهد على ذلك جامع قرطبة الذي تغطي عظمته على أجمل عمائر العالم الإسلامي الشرقي، وتشهد عليه أيضاً مجموعات الكتب الكبيرة قبيل عام ١٠٠٠، فقد جمع الخلفاء، وبخاصة عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني، كنوزاً حقيقية ضخمة، وكانت مكتبتهما الخاصة وحدها تضم العديد من المخطوطات اليونانية الأصلية وتعد نحو أربعين ألف مجلد. فلما قبض المنصور بن أبي عامر على مقاليد الحكم أباد هذه الكتب ‹التي ذخرت بها مكتبة الحكم المستنصر› في حريق هائل . ومن المفارقات أن الوقت الذي بلغ فيه الاضطهاد والتوتر الذروة في المجالات السياسية والعقائدية هو الوقت الذي انطلق فيه الانتاج الفلسفي الذي لم يكن له حتى ذلك الحين وجود أو ما يوشك أن يكون كذلك.

وتركز النشاط الفلسفي كله تقريباً في إسبانيا المسلمة في القرون الثلاثة : العاشر والحادي عشر والثاني عشر. ونشأ في جوهره بعد عصر خلافة قرطبة، و«الفيلسوف» الكبير الوحيد في عصر الخلافة هو ابن حزم. وانطلق هذا النشاط الفلسفي في موجتين كبيرتين تقابلان عصرَي إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي الإيبيري الذي كان مقسماً إلى ممالك مستقلة متنافسة عديدة كذرات التراب، فقد كان أمراء الطوائف الذين يعرفون باسم Reyes de TaifaS أو Reinos de Taifas مستغرقين في حروب مكلفة وفي اتفاقات سلام لا تقل تكلفة عقدوها مع مسيحيي الشمال.

فلما دالت دولة الخلافة، دبت الفوضى، واحتمى الأمراء المسلمون الجالسون على عروش الإمارات الأندلسية المختلفة بالملوك المسيحيين في الشمال مقابل دفع إتاوة سنوية، وهو ما عرف بنظام الپارياس parias . هذه الفوضى التى امتدت عن طريق الأحلاف إلى العالم المسيحي شجعت على المغامرات الفردية، فقد أتاحت لألفونس السادس الاستيلاء على طليطلة في عام ١٠٩٢، ومكنت رودريجو دياث المعروف بالسيد أو الكامپيادور من أن ينتزع لبضع سنين تاج بلنسية، وكان عليه أن يخوض غمار معارك ضد ألفونس السادس (١٠٩٢) وضد مسلمي أفريقيا (١٠٩٤ و١٠٩٧) قبل أن يموت في عام ١٠٩٩.

كان العصران اللذان شهدا إعادة السلطة في الأندلس إذن هما أيضاً العصرين الكبيرين بالنسبة إلى الفكر الفلسفي في عالم الإسلام الغربي، أولهما عصر غزوة المرابطين وثانيهما عصر غزوة الموحدين، غزوتان جاءتا كلاهما من شمال أفريقيا. وهكذا خرجت إلى الوجود امبراطوريتان «أفريقيتان»:

- أولاهما إمبراطورية المرابطين التي نشأت في عام ١٠٨٦ عندما ضم السلطان ابن تشفين إليه العديد من الممالك الصغيرة بعد أن انتصر على ألفونس السادس القشتالي في عام ١٠٨٦؛

- والإمبراطورية الثانية هي إمبراطورية الموحدين التي نشأت على يد «الموحدين» أتباع ابن تومرت (ولد بين ١٠٧٨ و١٠٨١ وتوفي في عام ١١٣٠) وهو مصلح ديني أصولي ولد في سوس بالمغرب.

ويمثل عصر المرابطين اثنان: البَطَليوسي ‹عبد الله بن محمد المعروف بابن السيد البَطَليوسي› (١٠٥٢ - ١١٢٧) و ابن باجة ‹محمد بن الصائغ أبو بكر ابن باجة›(ت ١١٣٨). ويمثل عصر الموحدين ابن طفيل وابن رشد. فلما انهزم الموحدون أمام المسيحيين في وقعة العُقاب قرب قرية لاس ناباس دي تولوسا Las Navas de Tolosa في عام ١٢١٢، كانت تلك الهزيمة حدثاً واسع الأثر وضع نهاية توشك أن تكون نهائية للبحث الفلسفي في عالم الإسلام الغربي.

لم يبدأ المسيحيون في تحقيق تقدم حاسم على الموحدين إلا في عهد ألفونس الثامن (١١٥٨ - ١٢١٤) ، وكانت معركة العُقاب عند قرية لاس ناباس دي تولوسا التي خسر فيها المسلمون ستين ألف رجل بين قتيل وأسير بداية استعادة إسبانيا كلها في حرب دارت رحاها بعد سنوات قلائل. أما ملوك الطوائف فقد وجدوا أنفسهم وحدهم بلا سند فسقطوا لا محالة. واستولى فرديناند الثالث على قرطبة في عام ١٢٣٦؛ ثم جاءبعد ذلك دور جيّان وإشبيلية في عام ١٢٤٦. كذلك أخذ الأراجونيون والقطالونيون زمام المبادرة : فاستولى الملك الأراجوني خوان الأول الفاتح على ميورقة في عام ١٢٢٨. ودارت رحى معارك متتالية ضد المسلمين في أقاليم إسبانيا الشرقية بين عام ١٢٣٢ وعام ١٢٤٥، حققت أهدافها كاملة. وعادت بلنسية إلى المسيحيين في عام ١٢٣٧.

من بغداد إلى قرطبة. استمرار الترجمة

مات ابن سينا في عام ١٠٣٧. ومات أول مفكر إسلامي غربي وهو ابن حزم في قرطبة في عام ١٠٦٤. وكأنما كان كل شيء قد أُعد ليستأنف سيناريو ترجمة العلوم في الغرب ما

انقطع في الشرق. ففي الوقت الذي خبت فيه شعلة الفلسفة في الشرق، تلقفها الغرب وبث فيها القوة، وخلفت قرطبة بغداد. وأياً كان الأمر، فقد كان القطع الذي اعترى مسار الفلسفة في الشرق عنيفاً بالغ العنف. وإذا نحن غضضنا الطرف عن فلاسفة «الإشراق»، وهم تلاميذ ابن سينا، فلن يغيب عنا أن أبناء الشرق استمروا بعد عام ١٠٠٠ يصنفون الكتب الفلسفية. والتخطيط الذي يحصر الفلسفة في مسلسل "ابن سينا - الغزالي - ابن رشد" لا يعبر عن الواقع الفلسفي كاملاً في عالم الإسلام في القرون الثلاثة من العاشر إلى الثاني عشر، ولا يمكن استخدامه تخطيطاً وحيداً نستند إليه في قراءة المادة المتاحة، ولا يمكن أن نجد فيه توجهاً يبين تطور الأفكار والممارسات العلمية في بيئات كانت بعيدة بعضها عن البعض، ومختلفة في كثير من نواحيها اختلافاً كبيراً، دون أن نخضع الظواهر غصباً إلى تصورغائي للتاريخ يقسمه انطلاقاً من شخصية واحدة هي شخصية ابن رشد. وليس هناك شك في أن مصنفات ابن رشد لا تمثل كل الفلسفة في عالم الإسلام الغربي. أضف إلى ذلك أن الروابط العميقة التي تضم المفكرين في العصرين، عصر الموحدين وعصر المرابطين، وبخاصة على المستوى الأخلاقي والسياسي، لا تعني أن كل الفكر في الوقت السابق على ابن رشد كان تمهيداً للابنرشدية. والخلاصة التي ننتهي إليها هي أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى ظهور الفلسفة «الأندلسية» نظرة تحيط بالفروق. وليس من شك في أن الازدهار الفلسفي الذي عرفته الأندلس بين نهاية القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر اتصلت حلقاته في إطار حركة «انتقال مراكز الدراسات» من الشرق إلى الغرب. ولقد جاءت الفلسفة إلى إسبانيا، كما جاء اليها أول أمير أموي، من سورية ومن بلاد أبعد منها. هذه هي الكتب والنصوص والترجمات والثقافة الفكرية والعلوم تأتي كلها إلى قرطبة كما أتت المعارف اليونانية من قبل إلى بغداد. مع فارق هو أن ما حدث هنا كان في البداية يتمثل في انتقال الفلسفة من مكان إلى مكان آخر أكثر مما كان امتداداً أو توسعاً نحو الغرب. ولقد ظل العالمان، الشرقي والغربي، متعايشين فكرياً على مدى زمن طويل نسبياً ، وكان كل واحد منهما ينشيء مقوماته الخاصة به. فلما انشطر عالم الشرق بين العباسيين والفاطميين، وتعرض لسلسلة متلاحقة من الغزوات، التركية ثم المغولية، أصابه الوهن شيئاً فشيئاً؛ أما إسبانيا المسلمة فقد تعرضت لحركات الاسترداد المسيحي، التي كانت بطيئة، ولكنها كانت متزايدة صامدة لا تلين، فاستبد بها الوهن قبل عالم الشرق.

وإذا كان العالم الإسلامي الغربي قد انهار فلسفياً، إذا صح هذا التعبير، في مواجهة الجيوش المسيحية، فإنه قد غزا المنتصر الذي غلبه، كما فعلت اليونان من قبل عندما غزت روما التي غلبتها. فكلما ازدادت الأراضي الإسلامية ضيقاً، ازداد انتقال الفلسفة بما يشبه الضغط الأسموزي من أرض الإسلام إلى أرض المسيحية. واستمرت على هذه الصورة حركة

«انتقال مراكز الدراسات» . وكانت طليطلة التي استولى عليها المسيحيون من العرب هي التي شهدت ازدهار الفلسفة اللاتينية الوسيطية ازدهاراً حاسماً: حيث اتصلت في الأراضي التي استولى عليها المسيحيون لتوِّهم حلقات حركة تثاقف الغرب المسيحي، وهي حركة جرى التمهيد لها بلا شك في العالم المستعرب، أي عالم الناطقين بالعربية من غير المسلمين. كان وجود أعداد من المسيحيين ومن اليهود زمناً طويلاً في إسبانيا المسلمة يمثل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفكر العربي. وإلى العلاقات القائمة بين الطوائف الدينية الثلاث، وإلى الثنائية اللغوية التي مارسها العلماء اليهود (الذين كانوا يقرءون العربية، وكان أغلبهم يكتبون بالعربية) يرجع الفضل في بقاء الفلسفة العربية الإسلامية حية بين ظهراني «أهل الكتاب» بعد أن انهارت البنبات السياسية لعالم الإسلام الغربي.

الفلسفة في عصر الخلافة

ابن حزم القرطبي (٩٩٤-١٠٦٤)

ولد ابن حزم في قرطبه، وأبوه هو أحمد ‹بن سعيد بن حزم›، وزير الغاصب العامري، المنصور بن أبي عامر، وكان المنصور أصلاً حاجب القصر، أو المتصرف في شئونه، ولكنه كان يمارس السلطة الحقيقية لأن الخليفة الأموي هشام ‹هشام الثاني بن الحكم الثاني ٩٧٦ - ١٠٠٩› اعتلى العرش طفلاً له من العمر سنتان، ولقد دعي ابن حزم لتولي الوزارة ‹وزيراً للخليفة عبد الرحمن الخامس› عدة مرات، فناله من السوء فوق ما ناله من الخير، فقد كان مثل أبيه مخلصاً للسلطة الشرعية. حتى إذا دالت دولة الخلافة في قرطبة تعرض لألوان من الاضطهاد العسير نتيجة إخلاصه للأمويين.

والسؤال الآن، هو: هل ابن حزم أول فيلسوف قرطبي؟ ليس من المستبعد أن يكون فلاسفة آخرون قد سبقوه، فهل من المتصور أن يقيم الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث ‹٩١٢-٩٦١› مكتبته، ويقيم الحكم الثاني ‹٩٦١-٩٧٦› مكتبته، دون أن يكون كل منهما قد جمع حوله حلقة من العلماء والمفكرين؟ وليس هناك سبب يمنعنا من أن نفكر في أن عمليات التخريب الهائلة التي أمر بها العامريون ‹ سلالة المنصور بن أبي عامر الذي اغتصب الخلافة الأموية › وبخاصة المنصور نفسه، قد محت كل أثر - بل كل ذكرى - عن أعمال مفكري عالم الإسلام الغربي الأوَل. ولنا الحق في أن نتساءل: لماذا كانت هناك في ذلك العصر ألوان من الرقابة المفروضة على الفلاسفة وألوان من الوشاية المحمومة التي تعرضوا لها، إلا إذا كان هناك فلاسفة وفلسفة تنصب عليها الرقابة؟

وسواء كانت الفلسفة متناسبة أو غير متناسبة مع الأخطار التي كان عصر المنصور يتصور أنها تنجم عنها مما دفعه إلى العمل على القضاء عليها، فقد كان عصر المنصور يمثل نقطة بداية حركة رجعية مناهضة للفلسفة اتسمت بعنف نادر المثال ، فقد أبادت الكتب وهدمت المكتبات، واعتقلت الفلاسفة أو الفلكيين وقتلتهم، واستمرت على هذا النهج لا تحيد عنه، إذا صح ما شهد به بعض الشهود. وهل اللوحة التي رسمها المؤرخون لهذا العصر وجعلوها قاتمة فظيعة القتامة لوحة واقعية؟ نرى المنصور في هذه اللوحة حاكماً مستبداً بكل ما في الكلمة من معنى، وقائد جيش متعصب (يهدم ضريح القديس سان چاك دي كومپوستيل)، وكُتّاب الأخبار العرب يصورن «المنصور» بن أبي عامر في صورة تجمع بين الضدين، فبينما يتخذ إجراءات عنيفة ضد العلم والعلماء ليستميل العامة في سنوات حكمه الغاصب الأولى، لا يستنكف في السر عن ممارسة العلوم التي حرمها، هذا ما يحدث به المقَّري (»صاحب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، توفي في عام ١٦٣١). أياً كان الأمر فالظاهر أن المشكلات التي تعرض لها ابن حزم القرطبي كانت سياسية بحتة، ولم يكن لها شأن بالفلسفة والفلاسفة. وهو، وإن مس بعض الحجج الفلسفية، كان في حقيقة الأمر من علماء الكلام والفقه أكثر مما كان من الفلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. أضف إلى هذا أن الطبقات الاجتماعية التي توصف بالعالية لم تكن تنفر من الفلسفة؛ وإنما كانت معاداة الفلسفة والفكر الفلسفي من شأن العامة والأئمة. وهكذا نرى أن مسايرة الحكام لمشاعر العامة سيحدد مصير الفلسفة في عالم الإسلام الغربي، وستظل الحال على هذا المنوال إلى سقوط ملوك الطوائف وانتصار حركة الاسترداد المسيحي.

كان ابن حزم خصماً عنيفاً لفقهاء المالكية، فوجه نقداً أساسياً لمناهج الفقهاء في الاستدلال والتفسير بصفة عامة، وبخاصة «القياس» الذي اعتمده الإمام الشافعي، مؤسس المذهب الشافعي، في القرن التاسع الميلادي. اتبع ابن حزم ظاهرية صارمة في تفسير القرآن، وصنف كتاباً دحض فيه كل الأساليب التي استخدمها الفقهاء من أجل توسيع دائرة الأحكام الدينية لتحيط بالأحوال التي لم يتطرق إليها القرآن والحديث، وعنوان الكتاب يمثل برنامجاً في حد ذاته : «إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل». أما في الكلام والفلسفة فكتابه الكبير هو بلا جدال «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

ويمكن مقارنة هذا الكتاب من ناحية الموضوع بـ «كتاب الملل والنحل» الذي صنفه العالم الإيراني الشهرستاني. ويتبع ابن حزم في كتابه مبدأ آخر في التصنيف والترتيب، فهو يبدأ بطبقة السفسطائيين الذين لا يقبلون بوجود أية حقيقة. تلي طبقة السفسطائيين طبقة تضم أولئك الذين يقبلون بوجود الحقائق، وهي طبقة يقسمها إلى مجموعتين، مجموعة تقول بأبدية العالم، ومجموعة تقول بحدوثه. والمجموعة التي تقول بأبدية العالم تضم «الماديين»

الذين ينكرون وجود خالق، كما تضم «الفلاسفة»، يقصد الذين يقولون بالخلق ab aeterno منذ الأزل. وكلمة «فلاسفة» بهذا الاستخدام أقرب إلى الاسم العلم منها إلى اسم الجنس، فهي تدل على مجموعة محددة اجتماعياً وتاريخياً (كذلك الحال في الغرب المسيحي، حيث كان مصطلح فلاسفة philosophi يقتصر على الدلالة على مجموعة بعينها - هي في أغلب الأحوال مجموعة المفكرين في البلاد الإسلامية!). أما القائلون بحدوث العالم، أو بحداثته nouveauté (خلق في الزمن أو خلق من جديد de novo) فيصنفهم ابن حزم إلى القائلين بخالق واحد والقائلين بآلهة عديدة. والقائلون بآلهة عديدة هم : المجوس - أي المؤمنون بالإثنينية المازدية المفترضة في إيران الساسانية القديمة - والصابئة الحرانيون والمانويون والمسيحيون (فقول المسيحيين بأقانيم ثلاثة يعتبر عادة في نظر المسلمين من قبيل القول بآلهة ثلاثة). ويقسم ابن حزم المؤمنين بإله واحد إلى طبقتين: من يؤمنون بالنبوة ومن لا يؤمنون بها. فالمسلمون الذين يؤمنون بالنبي محمد (ص) في جانب، وفي الجانب الآخر البراهمة الذين لا يعترفون بالأنبياء، واليهود الذين لا يعترفون بمحمد (ص). أما دراسة ابن حزم للفرق الإسلامية فهي فرصة للعودة إلى الموضوعات الخلافية بين الأشاعرة والمعتزلة : واحدية الله، الصفات الالهية، الحرية، الجبر.

وابن حزم مجادل عنيف ألف رسالة فيها هجوم لاذع قابل للمناقشة ضد «ابن نغريلة اليهودي» أطلق فيها العنان لعدائه للسامية ‹وهذا مصطلح لم يكن مستخدماً آنذاك›.

يصف ابن نغريلة هذا بأنه عدو ينتمي إلى مجموعة من الناس لا تحسن فعل شيء إلا الشر بشكل مزر؛ ولقد ألفنا رؤية الضعف الذي يظهرونه، وهم يخفون من ورائه الغش والخيانة والمكر والخداع. هذه هي حال اليهود الذين لا يقدرون على شيء يتطلب القوة، فلم يعطهم الله أية همة. تجارتهم الغش والخيانة، والسطو والخضوع الذي يداخله العداء لله ولنبيه.

أما مشاعره حيال المسيحيين فهي ليست أشد عنفاً، ولكنها تشهد على ثقافة مدهشة، لعله اكتسبها من احتكاكه بالجاليات المستعربة. ونشير في النهاية إلى أن آراءه في اللغة تتضمن نواة نظرية فعاليات لالفظية actes illocutionnaires ومنطق وجوب logique déon-tique (كتاب «الإحكام لأصول الأحكام») وتحليلات طريفة مفيدة حول العلاقة بين المنطق والنحو (كتاب «التقريب في حدود المنطق»).

المرابطون (١٠٨٦-١١٤٧)

كان الشمال الإفريقي في مطلع القرن الحادي عشر مفتتا من الناحية السياسية: كان حكام البربر، الأمراء من آل زيري في القيروان، قد نفضوا عن كواهلهم نير الخلفاء الفاطميين

في القاهرة، ولكنهم تركوا جزءاً من أرضهم لبني عمومتهم من بني حماد في حاضرتهم «القلعة» قرب «بجاية». هكذا حكم بنو حماد من السنوات ١٠١٥/١٠١٠ تخوم المغرب وإفريقية. أما في إسبانيا فكان الوضع أشد توتراً، حيث تفتت السلطة بين الإمارات المختلفة، ونشبت الحروب الداخلية، وقامت أحلاف منافية للطبيعة عقدها أمراء مسلمون مع ملوك مسيحيين في الشمال، وأدت هذه الأمور كلها إلى وقوع البلاد على شفا الفوضى. في هذه اللحظة تحركت جماعة من الزهاد المحاربين ينحدرون من قبائل صنهاجة البربرية في غرب الصحراء، وضعها رؤساؤها تحت القيادة الروحية لرجل صارم مالكي المذهب هو عبدالله بن يس، فغزت المغرب وأسست فيه أسرة حاكمة كان أول أمرائها أبو بكر بن عمر الذي خلفه يوسف بن تاشفين. وتقدم هؤلاء المحاربون المتدينون حتى وصلوا إلى الجزائر، وعرفوا باسم المرابطين، نسبة إلى الرباط، والرباط بناء حصين للزهاد، وقد شيد الفاطميون الرباطات على الشواطيء الأفريقية لتحذر من قدوم غزوات مسيحية. واستجاب المرابطون لنداء بعض الأمراء الأندلسيين فزحفوا لغزو إسبانيا المسلمة مستغلين ضعف ملوك الطوائف. كان المرابطون جنود الإسلام، يأتلفون في جماعة دينية حربية، وكانوا يعيشون حياة جماعية متقشفة زاهدة، عاكفين على الصلاة والجهاد. وكانوا ينتهجون نهج المصلحين الدينيين على مذهب الإمام مالك، آخذين أنفسهم بصرامة لا تتفق مع الثقافة الإسبانية العربية، وبخاصة ثقافة قرطبة التي ظلت على الرغم من الضربة التي تلقتها من ابن أبي عامر المنصور تحتفظ بشيء من الأبهة والترف اللذين اكتسبتهما في زمن عبد الرحمن الثالث. لهذا نرى المرابطين البربر بعد انتصارهم على الفونسو السادس في عام ١٠٨٦ سرعان ما يتخذون العادات الأندلسية: من حياة بلاط باذخة، إلى فنٍ يتحرى الترف (المساجد الكبيرة في الجزائر وتلمسان وندرومة)، إلى إنتاج أدبي وفلسفي مكثف ؛ واكبت هذه العادات ‹المترفة› دون مشكلات مبالغ فيها أعمال علماء الفقه والكلام (ولقد كان الترف هو ما هب الموحدون فيما بعد ثائرين عليه، وكانت حركتهم هذه هي التي تولدت عنها الإمبراطورية الإسبانية الأفريقي الثانية).

«مجادلة سرقسطة»

ابن السيد البطليوسي (١٠٥٢-١١٢٧)

عرفت الفلسفة في عصر المرابطين محاورة درامية مثل تلك التي كان الشرق العباسي قد عرفها قبل قرن من الزمان، أي في القرن العاشر، من حيث هي مجادلة تتناول مسألة وضع الفلسفة في دار الإسلام. كانت المجادلة الأولى «مجادلة بغداد» بين متى وأبي سعيد السيرافي، أما الثانية فهي «مجادلة سرقسطة»، وهي مجادلة بين اثنين من المسلمين، يلعبان

الدورين اللذين لعبهما في الأولى متى وأبو سعيد السيرافي، هما: ابن السِّيد الذي يأخذ جانب خصوصية اللغة العربية وهيمنة النحو، وابن باجه الذي يدافع عن منطق اليونان.

وابن السِّيد، وهو من مواليد بطليوس Badagoz <في إسبانيا>، أمضى الجزء الأساسي من حياته في بلنسية، معلماً ومؤلفاً. والتقى في سرقسطة إبان زيارة لها بابن باجة، ممثل الفلسفة الأوحد في القرن الحادي عشر، ودارت بينهما محاورة سجل مضمونها في «كتاب المسائل».

أما الكتاب الرئيسي للبطليوسي فكان ولا يزال «كتاب الحدائق» <«الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة»> الذي يذكر أنه يدرس فيه «الأطروحات السبع» التي طرحها الفلاسفة من منظور فيثاغورثي تلعب فيه الرمزية، وبخاصة الرمزية الهندسية، دوراً فعالاً. ونلاحظ في الكتاب التعبير الواضح كل الوضوح الذي يعبر به عن مفهوم الميزة العقلية التي يقوم عليها مذهب السعادة الفلسفي والتي تبرر الأمل الفلسفي fiducia philosophantium عند الفارابي.

ينتهي جوهر الإنسان بعد موته إلى النهاية التي يكون قد بلغها علمه في أثناء حياته، وعلمه يشبه دائرة مثالية تبدأ في نقطة وتعود إليها. وقد ترجم «كتاب الحدائق» إلى العبرية في القرن الثالث عشر، ترجمه موشى بن تيبون المارسيلي، وكان له أثر على الفكر اليهودي.

ابن باجه (ت ١١٣٩)

ولد أبو بكر بن الصايغ ابن باجه، المعروف اختصاراً بابن باجه Avempace في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر، ومات في فاس في عام ١١٣٩. ودخل في خدمة المرابطين، فكان وزيراً للوالي البربري ابن تفليت . فلما مات ابن تفليت فقد ابن باجه سنده، وغادر سرقسطة التي استولى عليها المسيحيون في عام ١١١٨، ولاذ بمدينة شاطبة Jativa في إسبانيا الشرقية. وحبسه ابراهيم بن يوسف بن تاشفين المرابطي متهماً إياه بالمروق، وتدخل القاضي أبو الوليد – جد ابن رشد – قاضي القضاة وإمام جامع قرطبة، فأطلق سراحه. ورحل ابن باجه إلى إشبيلية حيث عاود نشاطه السياسي، وتحملنا الشواهد على الاعتقاد بأن شغل منصب الوزارة نحو عشرين سنة. كذلك أقام بعض الوقت في غرناطة وفي وهران، قبل أن يموت مسموماً حيث دس له السم خادم والد الطبيب ابن زهر (وُلد ابن زهر Avenzoar حول ١٠٩٢/١٠٩٥ وتوفي في عام ١١٦١).

شاع عن ابن باجه في دار الإسلام أنه «الفيلسوف الذي تجرد من كل عقيدة دينية»

ووُجهت إليه كل صنوف التهم الدينية المتصورة والممكنة، وأصبح قبل ابن رشد، نموذج الفيلسوف العصري. وإذا كان الغرب اللاتيني قد رسم صورة نكراء للمفكر العربي، نشرها بين الناس، ومكّن لها في أرضه حاملة ملامح ابن رشد، فلم يكن هو أول من انتهج هذا النهج، بل سبقه إلى ذلك المسلمون الأندلسيون الذين رسموا صورة ‹الفيلسوف المتهم في دينه› في عنف وقسوة، واضعين على الصورة ملامح ابن باجة. كان النمط الفلسفي الابنرشدي ‹المتهم في دينه› قد تحدد في إسبانيا قبل أن يكتب ابن رشد سطراً واحداً. أما المسئول عن جوهر ما كيل لابن باجة من صفات مشينة وصمت صورته فيما تناقله المؤرخون فهي الصناعة الأدبية التي لا تكل ولا تمل والتي أدار عجلاتها كاتب أندلسي متعصب رهيب هو الفتح بن خاقان ، هو الذي قال عنه إنه ينكر الصفات الإلهية، ولا يهتم إلا بالعلوم من رياضيات وفلك وتقويم البلدان، وإنه رافض للقرآن، منكر للبعث، مخضع مصير البشر للأفلاك وحدها ، ضارب عرض الحائط بتهديد الله ووعيده وتحريمه. فابن باجه في عالم الإسلام الغربي يماثل أبا بكر بن زكريا الرازي في عالم الإسلام الشرقي. وإذا كانت أعمال ابن رشد قد وصلت إلينا على نطاق واسع، فإن أعمال زميليه في السوء (أو في المجد بحسب وجهة النظر التي نتخذها) الرازي وابن باجه لم تصل إلينا إلا في جذاذات أو استشهادات منها ما نقبله ومنها ما نشك فيه. من أعمال ابن باجه المنشورة نذكر : «رسالة الوداع» و«كتاب تدبير المتوحد» و«رسالة اتصال العقل بالإنسان»، ليس في أي منها أثر لدعوة إلى إنكار إمكانية معرفة وجود الله. وعلى قدر ما نستطيع أن نحكم اليوم ترجع الأسطورة السوداء التي نسجت حول ابن باجه أولاً إلى شرانية ابن خاقان وموهبته في الهجاء والجدل، وترجع بعد ذلك، وبعد ذلك فقط، إلى جرأة ابن باجه الحقيقية ونيته الخالصة الحقيقية في الفلسفة.

ويؤخذ عن ابن الخطيب أن السبب في نقمة ابن خاقان من ابن باجه لا شأن له بالدين وعلومه - وإنما هو مجرد حقد، فقد جانب ابن باجه الكياسة ذات مرة فكذّب ابن خاقان علناً عندما تباهى هذا في اجتماع عام بأنه ينعم بحظوة الأمراء الأندلسيين. فأَحْبِبْ به مِنْ حقْدٍ دفع ابن خاقان إلى استخدام أسلوبه العارم في رسم أجمل صورة ‹نكراء› لفيلسوف متَمرد أَبدعها العصر الوسيط كله. فابن باجه في عرفه سقراط نجس وبطل الشر، وهو رجل خارق للمألوف فيما يجربه من تجاوزات:

يقول بن خاقان: «الأديب الوزير أبو بكر بن الصائغ رمد جفن، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفاً وجنوناً، وهجر مفروضاً ومسنوناً، فما يتشرّع، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع، ناهيك من رجل ما تطهر من جنابة، ولا أظهر مخيلة إنابة، ولا استنجا من حدث، ولا أشجى فؤاده بتوار في جدث، ولا أقر بباريه ومصوره، ولا قر عن تباريه في ميدان تهوره، الإساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان، نظر في تلك التعاليم،

وفكر في أجرام كالأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم العليم، ونبذه وراء ظهره، ثاني عطفه، وأراد إبطال مالا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واقتصر على الهيئة، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهي والإيعاد، واستهزأ بقوله تعالى إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد، فهو يعتقد أن الزمان دور، وأن الإنسان نبات له نَور، حمامه، تمامه، واختطافه، قطافه، قد محي الإيمان من قلبه، فما له فيه رسم، ونسي الرحمن لسانه فما يمر عليه اسم، وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت، ونفت يوماً تجزى فيه كل نفس بما كسبت، فقصر عمره على طرب ولهو، واستشعر كل كبر وزهو، وأقام سوق الموسيقا، وهام بحادي القطار وسقا، فهو يعكف على سماع التلاحين، ويقف عليها كل حين، ويعلن بذلك الاعتقاد، ولا يؤمن بشيء قادنا إلى الله في أسلس مقاد، مع منشأ وخيم، ولوم أصل وخيم، وصورة شوهها الله وقبحها، وطلعة إذا أبصرها الكلب نبحها، وقذارة يوذي البلاد نَفَسُها، ووضارة يحكي الحداد دنسها، وفند لا يعمر إلا كنفه، ولدد لا يقوم إلا الصعاد جَنَفه، وله نظم أجاد فيه بعض إجادة، وشارف الإحسان أو كاده، فمن ذلك ما قاله في عبد حبشي يهواه، فاشتمل عليه أسرٌ، سعّر جواه، ونقله إلى حيث لم يعلم مثواه...» (قلائد العقيان للفتح بن خاقان)

كتاب «تدبير المتوحد»

أو ظهور التوجه السياسي

ابن باجه هو أول من جعل مشكلة الحياة الفلسفية مشكلة سياسية صريحة واضحة المعالم في فلسفة العصر الوسيط. قبل ابن باجه كانت مسألة الالتقاء الممكن بين أسلوب الحياة الذي وصفه أرسطو بعبارة bios théorétikos أي الحياة التأملية، أو بعبارة أخرى الحياة العاكفة على التأمل الفلسفي النظري théôria وبين القيادة السياسية للوجود، مسألة لا تطرح إلا على مستوى القمة، بعبارات أفلاطونية، في صورة الملك الفيلسوف التي حورها الفارابي إلى الإمام الفيلسوف لتطابق سياق المجتمع الإسلامي. كان الإمام الفيلسوف في عرف الفارابي هو الرئيس، هو المرشد الروحي الذي يحدد من حوله نظام مجتمع مثالي، ومدينة مثالية، يمثل مبدأها النهائي، فهو الرئيس الذي ينظم عالَماً اجتماعياً عن طريق نوع من السببية القائمة على الجذب أو التقليد أو الاستمثال وهي سببية مرتبطة بالجذب النهائي الذي يمارسه الخير الأفلاطوني ومرتبطة بسببية تقوم على رغبة الاستمثال ويحركها المحرك الأرسطوطاليسي الأول. هذا الإمام الفيلسوف، ابتكار جديد خرق المألوف وتجاوز من فوره، بناءً علي ما فيه من سياسة، زنقة ووهم المواجهة النظرية البحتة بين الكلام والفلسفة،

وشخصية الفيلسوف الإمام تتضمن طرفاً من العالمية يرتبط بطبيعة الاسلام في الانتشار الذاتي: فهو رئيس دولة، دولة من الممكن بالقوة أن نعتبرها مساوية لكل الأراضي المسكونة، أي أنه بالقوة ملك عالمي، سيد المدينة الفاضلة، سيد الأمة الفاضلة، وكل المعمور من الأرض، هذا الفيلسوف الملك في تصور الفارابي يقدم للشعب - أكثر مما يجسم - مثلاً أعلى للكمال ليقلده. هذا المثل الأعلى تحدد بناء على مفهوم التأمل وهو يفترض من ورائه وجود خلفية هي مذهب النفس والعقل والمعرفة العقلية الذي صاغه الفارابي في «العقل والمعقول». هذه السياسة ذات الصياغة العقلية، أو الصياغة السياسية لنظرية العقل هي الوسيلة التنفيذية التي توسلت بها الرؤية الأعم لدور الفلسفة وللوجود الفلسفي في المجتمع المسلم. لم يكن الهدف هو إصلاح المجتمع، وإنما الصعود برئيسه إلى الكمال ، أو إذا أردنا تعبيراً أكثر دقة: المجتمع المثالي هو المجتمع الذي يكون رئيس الدولة فيه، الإمام، أيضاً «فيلسوفاً بالمعنى المطلق».

فالفيلسوف الإمام إنسان كامل يحقق في ذاته كمال الإنسانية، وهو بذلك يتربع على قمة السعادة، إنه المتأمل الكامل «وقد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل». والفارابي يشرح في «آراء أهل المدينة الفاضلة» بالتفصيل اثنتي عشرة خصلة فطرية يجب أن تتوافر في مثل هذا الرجل، مقرراً أنها لا تجتمع كلها معاً إلا نادراً؛ وهو يشرح الدرجة التي ابتداء منها يمكن اعتبارالرجل أو الرجلين أو المجموعة من الرجال رؤساء وعدد الخصال التي ينبغي أن تتوافر إن لم تتح كلها، وكيفية اجتماع هذه الخصال معاً. ومبدأ بقاء المجتمعات يتمثل في وجود الإنسان الحكيم، فإذا لم يكن هناك حكيم، إذا لم تكن هناك حكمة « بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تُعرَّض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك».

والمدينة النموذجية في رأي الفارابي هي صياغة نموذجية للواقع السياسي. فهي ليست مدينة المستقبل، وإنما هي نموذج يوجه العمل والتعقل في نطاق فكرة تعرف أيضاً كيف تصف المدينة التي تضاد المدينة الفاضلة <المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالة .. والنوابت>. والمثل الأعلى السياسي للفارابي لا يقوم منفصلاً عن الأحوال في عصره : فبين عام ٨٧٠ وعام ٩٥٠ تفككت الإمبراطورية العباسية، واشتد المد البيزنطي اشتداداً عنيداً لا يلين، وتعددت الفرق والطوائف. فأسهم الفارابي بنموذج الفيلسوف الإمام اسهاماً قوياً في إدخال تجديد فلسفي على إيديولوجية الخلافة. وفي هذا الوقت نفسه كان الوضع الفعلي للفيسلوف في بغداد جيداً يشابه الوضع في زمن الخلفاء العباسيين الأول، ولنذكر أن الفيلسوفين المسيحيين أبا بشر متى ويحي بن عدي كانا على قمة المجد والمسئولية العلميين.

أما ابن باجه، فعندما ألف تصانيفه السياسية الفلسفية، كانت الدنيا مختلفة كل الاختلاف. كانت ظواهر الفوضى والعجز السياسيين قد أصابت الممالك الإسلامية الصغيرة في عالم الإسلام الإيبيري، وكانت الهزائم المتلاحقة قد نزلت بملوك الطوائف في مواجهة المسيحيين، وكان سقوط طليطلة في عام ١٠٨٥ بالذات له معناه الرمزي الواضح، وأدت هذه الأمور كلها يقيناً إلى انتفاضة وحدوية، وإلى النداء الذي وجهه الملوك المسلمون إلى سلطان المرابطين، يوسف بن تاشفين، وإلى توحيد مؤقت لإسبانيا المسلمة تحت سلطة بربر الشمال الإفريقي. إلا أن الانتصارات التي حققها المرابطون في مواجهة ألفونسو السادس القشتالي (Sagrajar, Zallâqa ١٠٨٦) لم توقف تقدم حركة «الاسترداد» المسيحية، ولم تحل دون عودة الإثارة والتحريض والثورات في «الممالك» الإسلامية.

فلم تعد مسألة السياسة كما عرضت فعلياً لابن باجة في نفس الصورة التي كانت عليها عندما عرضت للفارابي، مسألة تجديد إيديولوجي للخلافة؛ منذ أن انتهت الخلافة الأموية في قرطبة في عام ١٠٣١ لم تعد هناك خلافة، وكانت هذه الواقعة تبدو في ذلك العصر بلا عودة. ومعنى هذا أن موقف ابن باجه حيال حالة من التفتت والتحلل، كان عكس موقف الفارابي على خط مستقيم، مع وجود نفس المعطيات: فهو لم يعد يسعى إلى وضع نظرية للسلطة السياسية على أساس تحديد السمات الأخلاقية لرئيس المدينة الفاضلة، بل اجتهد في التفكير في أسلوب حياة المواطن المثالي الذي لا سلطة له إلا على نفسه. وعلى الرغم من أنه من الصعب أن نحدد بدقة استراتيجية ابن باجة الفكرية، إلا أننا نراه يستثمر على ما يبدو نموذج المدينة الفاضلة الذي وضعه الفارابي من أجل تحديد أسلوب وجود إنسان يتنبأ، وهو في المدينة الفعلية، بحياته كيف يمكن أن تكون في المدينة المثالية. هذه الأخلاق التي يمكن أن توصف بأية صفة إلا أن تكون مؤقتة، نظراً لأنها مطابقة تماماً لما يمكن أن تكون عليه في أزمنة أخرى، تدور في إطار فلسفة «كما لو كان...». فابن باجه ينطلق من مبدأ أن المدينة المثالية لن يكون فيها أطباء أو قضاة، ويتنبأ بما تكون عليه النتائج في المدينة الفعلية: لن يكون على المواطن إلا أن يتصرف كما لو لم تكن هناك ضرورة للالتجاء إلى هؤلاء، فيتصرف باختصار تصرف الإنسان العادل.

ويفترض هذا المبدأ التنبوئي تفكيك المشروع السياسي الشامل وتحويله إلى مشروع لإصلاح وجود الفرد. فلكي يعيش مواطن المدينتين - المدينة المثالية والمدينة الفعلية - في كل واحدة منهما، مهما كانت الفروق بينهما، نفس أسلوب الحياة، لابد أن يكون أسلوب الحياة قادراً على العمل من حيث هو ثابت. هذا الثابت يمثل أصغر قاسم مشترك للمثالي والفعلي، وهو عبارة عن وجود فردي منظم. فالبرنامج السياسي لابن باجه برنامج فردي، لا يتجه في التطبيق إلى قمة المجتمع، بل إلى القاعدة؛ وهو يستهدف كل إنسان على حدة، إنه برنامج

نشبهه بالمونادولوجيا ‹منظومة الذرات الروحية عند لايبنتس› مونادولوجيا سياسية، خير المجموع فيها هو التعبير عن تعددية صلاح الأفراد. هذا البرنامج الذي يستطيع كل فرد أن يطبقه عندما يعقد العزم على ذلك يقوم على تغيير الحياة وتحقيق حياة جديدة تتنبأ بالحياة المستقبلة في المدينة المثالية، هذه الحياة الجديدة حياة متوحدة منعزلة. والمنهج الذي يسمح ببلوغها يسميه ابن باجه «تدبير المتوحد».

ومراحل حياة التوحد هي مراحل النسك العقلي الذي يصفه الفارابي وهو يحدد من هو الإمام الفيلسوف. إنه برنامج الأرسطوطاليسية المصطبغة بالأفلاطونية الجديدة، البرنامج الذي سيصوغه بعد ابن باجه بتركيز أي تركيز كل فلاسفة إسبانيا، ويأتلف من : الصعود من المعرفة التجريدية بالمعقول المادي (الذي يعرّف بمادة) إلى المعرفة الحدسية بالمعقول الخالص (العقول المنفصلة) والإنسان عندما يسلك هذا السبيل يتعلم كيف يعرف نفسه بنفسه بأن يعقل معقوليته. هذا الصعود المتدرج الذي يبلغ بالإنسان سعادة يفهمها على أنها اتحاد أو اتصال بالعقل المنفصل، يتحقق في مسار أو مشوار لا يكون فيه شيء يحصله الإنسان مسبقاً (فطرياً) وإنما يحصل الإنسان ما يحصله بالصبر والتدريب والعمل العقلي. والفيلسوف عند ابن باجه ليس هو ذلك الإمام الفيلسوف أو الإمام الفيلسوف النبي، الذي يميزه الفارابي عن الآخرين بمجموعة من الخصال الفطرية، بل هو إنسان مشتغل بنفسه، وهو لهذا منفصل بكل معاني الكلمة، فهو منفصل عن العالم الخبراني بما يمارسه من التأمل العقلي، وهو منفصل عن البشر الآخرين بالتوحد الذي يحبس نفسه فيه خارج إطار التقاليد كل التقاليد أو المنقول الديني أو العقائدي. ومن البديهي أن مدينة ابن باجة لا تضم بين ظهرانيها سوى المتوحدين. فهل سيكف الفيلسوف عن الاهتمام بالمصير الجماعي؟ نعم ، على نحو ما. وإنما يقع عبء تغيير العالم على الشباب، على «النوابت» الذين يتخذون الفيلسوف قدوة. هؤلاء الشباب ليسوا هم الرعناء الذين يحترس الفارابي منهم: بل هم الحكماء الذين ما زال عودهم أخضر لم ينضج النضج الكامل. علي هؤلاء تقع مهمة ممارسة السياسة. أما دور الحكيم فيتلخص في العكوف على الحكمة.

ودرجات المعرفة الثلاث التي يميزها ابن باجة في «رسالة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال»، وطبقات البشر الثلاث التي تتحدد بناء على علاقتهم بالمعقول وبالفكر :

١- الجمهور أو سواد البشر المستسلم للمحسوس، المحبوس في الكهف، المقطوع عن الأشكال المعقولة ؛

٢- النظار أو العلماء الذين خرجوا من الكهف وأصبحوا يعالجون المعقولات المجردة منطقياً؛

٣- والسعداء الذين تحرروا تماماً من المادة وأصبحوا هم أنفسهم نوراً.

هاتان هما الثلاثيتان ‹ثلاثية درجات المعرفة وثلاثية طبقات البشر› اللتان يقوم عليهما بناء سياسة العقل التي يدعو إليها ابن باجه ، وهما الثلاثيتان اللتان تحكمان الإشكالية الفلسفية لحياة التوحد في الدنيا. هذه الاعتكافية العلمانية المدنية - التي تذكّر من حيث نوعيتها الخاصة بتوحد «المجاذيب» - هي التي يستقبحها رجل مثل ابن خاقان راداً إياها إلى الإباحية! والحقيقة أن هذه هي المرة الأولى التي تطرح فيها إمكانية حياة فلسفية في المجتمع الوسيطي طرحاً نموذجياً. ومن بعد ابن باجه عاود آخرون طرح موضوع حياة التوحد في أشكال مختلفة في العالم الإسلامي الغربي، ثم في المجتمع المسيحي: وما إدانة «الأنانية الفاضلة» في جامعة باريس في عام ١٢٧٧ إلا الرد اللاتيني على المشكلة اللاهوتية السياسية للتوحد الفلسفي.

ولقد أحدثت فلسفة ابن باجة السياسية تأثيراً عميقاً على الفكر العربي الإسلامي، كما تركت بصماتها على الفكر اليهودي. وفي قلب القرن الرابع عشر لخص المفكر اليهودي الابنرشدي النزعة موسى النربوني كتاب «تدبير المتوحد» مشدداً على غرابة الفيلسوف المطلقة - فالإنسان الكامل يشبه نباتاً وضع في بيئة عدائية ، فليس أمامه إلا أن يعيش غريباً في أسرته، وأن يخرج بالفكر إلى منفىً هو المدينة المثالية التي هي وطنه الحقيقي. أما أن يكون متوحداً حقيقة أو يكون فقط «منعزلاً بين مواطنيه» فالإنسان «الرباني» وحيد، فهو رباني ببساطة. وانعزال الفيلسوف ينشيء نوعاً متناقضاً من إمكانية الاندماج الاجتماعي نتيجة الجاذبية التي يمارسها الأطهر على الأخس.

عندما يبلغ المتوحد الغاية النهائية إذ يعقل المعقولات المنفصلة، يصبح هو نفسه عقلاً منفصلاً. ولقد أوتي ابن باجه إلهاماً طيباً إذ قال إن هذا الموجود يصبح ربانياً ببساطة: فصفات الجسدية تتركه تاركةً مكانها للصفات الروحية البالغة السمو. ولهذا تناسبه صفة رباني ببساطة. علينا إذن أن ننعزل؛ بهذه الطريقة سيطهر أشد البشر خسة نفسه ويعلن عالياً عظمة الإنسان السامي.

عصر الموحدين (١١٤٧ - ١٢٦٩)

انتهى عصر المرابطين كما بدأ: بحرب تستهدف الفتح. فقد ظهرت أسرة حاكمة بربرية جديدة أصلها من جنوب المغرب انقضت على شمال المغرب وإسبانيا: الموحدون. كان الموحدون، ويسمون بالفرنسية Almohades، قد تجمعوا حول زعيمهم الروحي محمد بن تومرت، الذي اتخذ لقب المهدي حول عام ١١٢٢، كما فعل مؤسس الأسرة الفاطمية من قبل.

كان ابن تومرت عدواً لدوداً لأسلوب الحياة الذي اتخذه المرابطون، فندد بفنهم وموسيقاهم وترفهم في الملبس، باختصار ندد بأخلاقهم، دون أن ينسى مذهبهم في الكلام والفقه. أما العمليات العسكرية فقد وقع عبء القيام بها على نائب ابن تومرت وخليفته عبد المؤمن الذي حقق نصراً شاملاً على المرابطين تبعه توحيد المغرب وتوحيد كل أراضي عالم الإسلام الغربي في امبراطورية شاسعة تمتد من مراكش (التي كانت عاصمة المرابطين) إلى المهدية (التي انتزعها الموحدون من النورمانديين في عام ١١٦٠).

أما على صعيد الثقافة فقد تطور الموحدون كما تطور من سبقهم من مرابطين في اتجاه تعبير فني ثري (يشهد عليه جامع الحسن في الرباط). ويرجع الفضل إلى اثنين من الخلفاء المتنورين - إبي يعقوب يوسف وابنه أبي يوسف يعقوب المنصور في أن عصر هذه الإمبراطورية الثانية أصبح على عكس المتوقع عصراً مواتياً للفلسفة، نقول على عكس المتوقع لأن الموحدين كانوا شديدي التأثر بالصوفية التي ستستقر ثابتة مستمرة فيما بعد.

وإذا كان تعصب الخلفاء البربر الديني قد نأى عن الفلسفة فلم يزعج تطورها إزعاجاً مفرطاً، يشهد على ذلك أن ابن رشد، وهو من أكثر العقليات تحرراً في العصر الوسيط، قد صنف كتبه في عصرهم، فإنه على العكس بدأ عمليات اضطهاد عنيفة تعرض لها اليهود والمسيحيون المقيمون في إسبانيا المسلمة. هكذا تلاشى الواقع المستعرب نتيجة هجرات كثيفة إلى الشمال قام بها المسيحيون الذين كانوا يعيشون في كنف الإسلام، ولقى اليهود نفس المصير. فقد أجبر اليهود على الاختيار بين الموت وبين اعتناق الاسلام، فدخل عدد من يهود الأندلس الإسلام متظاهرين؛ ونزح عدد آخر من مسقط رأسهم متجهين إلى شمال إفريقيا ثم إلى مصر. وهذا هو بخاصة ما جرى على ابن ميمون (وأسرته) الذي اضطر إلى الفرار من إسبانيا إلى فاس، ثم إلى عكا، ثم إلى القدس (التي وصلها في عام ١١٦٦) ثم إلى الخليل، قبل أن يستقر في القاهرة. ومقدمة رسالة اليمن (١١٧٢) ‹رسالة أرسلها إلى يهود اليمن عن طريق تلميذه يعقوب بن نثانئيل، وقد ضاع أصلها العربي ولم تصلنا إلا ترجمتها العبرية بقلم شموئيا بن تبون› تعبر بعبارات موجزة عن عذاب الاضطهاد الذي تعرض له الحاخام موسى بن ميمون. فهو يقول :

«على الرغم من أنني عكفت ليلاً ونهاراً على دراسة تعاليم ربي، فإنني لم أصل إلى مستوى السلف نظراً لقسوة الأزمان وللظلم الذي وقع علي، فنحن لم نستطع أن نعيش في سلام. ولقد بذلنا الجهد كل الجهد دون كلل أو ملل، فلم نستطع دراسة التوراة حق دراستها، لأننا تعرضنا للنفي الذي تنقل بنا من مدينة إلى مدينة، ومن بلد إلى بلد. ولقد انتهجت مخلصاً نهج الحصادين، فحصدت سنابل، منها ما هو حسن، ومنها ما هو دون ذلك. وأنا ما

وجدت لي سكناً إلا منذ وقت ليس بالطويل.»

نشأت امبراطورية الموحدين في وسط العنف، وتفككت ابتداء من عام ١٢٢٨. فقد طرد المسيحيون الخلفاء الموحدين من إسبانيا، ثم ما لبثوا أن فقدوا السيطرة على تونس (١٢٣٦ المملكة الحفصية) ثم على تلمسان (١٢٣٩ مملكة بني عبد الوديد)، ثم قضى بنو مرين - المارينيون - عليهم نهائياً واستولوا على مراكش (١٢٦٩) وحلوا محلهم في تدبير أمور الخلافة التي انكمشت إلى أضيق الحدود.

أما الفلسفة فبلغت ذروتها في القرن الثاني عشر على يد ابن طفيل وابن رشد في زمن الموحدين. فلما مر العام ١٢٠٠ تبددت الفلسفة كما تبددت السلطة المركزية.

ابن طفيل (ت ١١٨٥)

ولد أبو بكر محمد بن طفيل في قادس في مطلع القرن الثاني عشر، ويعتبر أبا الفلسفة في العصر الموحدي. وعمل كاتب سر والي غرناطة، أبي سعيد، ثم أصبح طبيب وربما وزير أبي يعقوب يوسف (١١٣٠ -١١٦٣) ثاني سلاطين أسرة الموحدين التي أسسها عبد المؤمن (١١٣٠-١١٦٣) الذي تلقب بلقب الخليفة. وابن طفيل هو الذي قدم إلى السلطان في عام ١١٦٩ ابن رشد، وهو الذي أوصى به ليخلفه في منصب طبيب السلطان في عام ١١٨٢.

والكتاب الرئيسي لابن طفيل هو أطرف مصنف عرفته الفلسفة في تاريخها كله. هذا الكتاب رواية أو على الأحرى قصة استعار ابن طفيل عنوانها وشخصيتها المحورية من كتاب ابن سينا «حي بن يقظان»، والعنوان له مغزاه فحي اسم مشتق من الحياة ويقظان مشتق من اليقظة. والقصة ذات طابع إرشادي مكونة من جزأين، وهي تستحق أكثر من أي قصة أخرى اسم «روبنسونادة فلسفية» إلا أن يكون هذا الاسم الذي نحته كارل ماركس قد اصطبغ نهائياً بصبغة سيئة مبتذلة. والحق أن قصة «حي بن يقظان» مرتبطة على نحو ما برواية «روبنسون كروزو» Robinson Crusoe ‹صدرت في عام ١٧١٩› لدانييل ديفو Daniel De Foe، فإما إنها كانت مصدرها المباشر، وإما إنها على الأقل قطعة من الأفق الفكري الذي انبثقت منه. والمعروف أن إدوارد پوكوك Edward Pococke الأب نشر نص «حي بن يقظان»، وأن ابنه إدوارد پوكوك الابن ترجمها في عام ١٦٧١ إلى اللاتينية بعنوان: Philosophus autodidac-tus وترجمت قصة حي بن يقظان عدة مرات إلى الإنجليزية، فهناك ترجمة عن اللاتينية بقلم چورچ كيث George Keith من جماعة الكويكرquaker، وترجمة عن العربية بقلم الراعي الأنجليكاني سيمون أوكليSimon Ockley. وكتاب «الكريتيكون» ‹صدر في عام١٦٥١›

(بالإسبانية El Critičón بالفرنسية Criticon) لبالتازار جراثيان إي موراليس Baltasar Gra-cián y Morales (يكتبونه بالفرنسية بالتازار جرسيان Baltasar Gracian) أيضاً قريب من «حي بن يقظان».

ويتكون كتاب «حي بن يقظان» لابن طفيل من جزأين تسبقهما مقدمة مختصرة ترسم لوحة للوضع الفلسفي في عالم الإسلام في مطلع القرن الثاني عشر. وهو يصف في البداية سعادة الفيلسوف - الحكيم - في رأي ابن باجه: وهي حالة من الاندماج، من «الاتصال» بمبدأ عقلي كوني، العقل الفعال المنفصل، اتصال يتوج نسكاً عقلياً حقيقياً، وجهداً من التفكير والتأمل، يتخذ على هذا النحو شكل التحصيل المتدرج، شكل جهد ومسيرة متوحدة فردية نحو الكمال. ويقول ابن طفيل : «وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ‹بن باجه› ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.» ولكن هناك بعد الحكمة الفلسفية الأثيرة إلى ابن باجه، أو على الأحرى هناك في هذه الحالة مراتب لا يصل الإنسان إليها إلا لأن الله ذاته يأتي في مرحلة بعد النسك ويدعو الإنسان إلى مزيد من النور ومزيد من الرؤية. والمرحلة التي تلي النشاط الفلسفي، والتأمل العقلي، تزيد، عن طريق ذهول extase يستقر بالارتياض، ويزداد شدة ويتجه نحو اتصال هو بحسب الكلمات المستخدمة اتصال «مشاهدة» spéculaire أكثر منه اتصال «تأمل» spéculative بالمعنى الحديث لكلمة تأمل أو بمعنى فلسفي تأملي نظري théorique كما استخدمها أرسطوطاليس، نظراً لأن هذا الاتصال ينتهي إلى حالة يكون فيها «سر» الإنسان «مرآة مجلوة» لله، هذا التمديد للحياة الفلسفية إلى حيث تبلغ نوعاً من حياة المنة والإشراق، هو في عرف ابن طفيل علامة على الانتقال من المعرفة التأملية، النظرية، العقلية الاستدلالية عند ابن باجه إلى المعرفة «اللذيذة» ، المفعمة بالحكمة، المجلوة، الإشراقية في عرف ابن سينا. والمعرفة اللذيذة - التي يدركها الذوق - ليست «حصيلة تأملية» لأنها لا تتولد عن تتابع استدلالي، عن قياس منطقي، عن نظرية - بالمعنى المزدوج «نظرة» و«تسلسل» - بل رؤية أكثر نقاءً ووضوحاً وبهجةً ومباشَرَةً للوقائع التي يبلغها الفيلسوف ذاتها، هذه الحكمة التي تتلذذ بالمعقول حيث لا يفعل الفيلسوف في عرف ابن باجه إلا مشاهدتها، والتي فيما وراء ذلك تتلذذ بالرباني ذاته، هذه الحكمة تحدد نوعية خاصة من الحياة: حياة «أهل الصداقة» التي تفوق «الحصيلة التي ينالها أهل التأمل»، وتفوق التأمل النظري théôria في عرف الفلاسفة المشائين، وال bios théorétikos أي الحياة التأملية التي يتحدث عنها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية. ويرى ابن طفيل أن الحكمة التي قال بها ابن سينا وصلت إلى مدى أبعد من الحياة الفلسفية التي قال بها ابن باجه؛ وحكمة ابن سينا لا تستبعد الحياة الفلسفية عند ابن باجه، بل هي تتجاوزها لتبلغ غايتها. وهكذا فإن تقسيم ابن باجه البشر إلى ثلاث طبقات:

١) السعداء وهم أهل النور

٢) النظار أي النظريون وهم أهل التجريد

٣) الجمهور وهم المحبوسون في الكهف،

هذا التقسيم الذي ضمنه ابن باجه رسالته المسماة «رسالة الوداع» انقلب ضده: فالسعيد في مذهب ابن سينا هو «عارف بالله» أما السعيد في مذهب أبي بكر بن باجه فهو إنسان نظري يصل إلى الكمال، وليس إنساناً يتجاوز التأمل النظري تجاوزاً باطنياً. وبينهما من الاختلاف مثل ما بين الصورة التي يكونها عن اللون إنسان ولد أعمى، وبين الرؤية الحقيقية للون إذا رد إليه بصره: مزيد من النور، مزيد من البهجة. فابن طفيل في نهاية المطاف يعبر من جديد عن التمييز الفلسفي، الأرسطوطاليسي الأصل، بين العلم وبين الحكمة، ولكنه يقوم بتوزيع جديد للأدوار على من سبقوه: فاتصال الإنسان بالعقل الفعال عند ابن باجه يأتي عند ابن طفيل مجسِّماً للعلم، والوجد و«الخلسات» عند ابن سينا تأتي عند ابن طفيل مجسمة للحكمة. بهذه الصياغة للأشياء ترجع إلى ابن سينا مهمة تجاوز الأرسطوطاليسية بتحقيقها. فهو إذن ابن سينا نتصوره قد تصالح مع الغزالي في إخضاع الفلسفة (بما فيها الصوفية التأملية التي تغلف نظرية الاتصال) «للتصوف» الخالص.

ومن العجيب أن نجد لدي فيلسوف إسباني مسيحي معاصر لابن طفيل هو دومينجو جونثاليث ‹دومينيكوس جونديسالينوس Dominicus Gundissalinus›، نفس التفسير الذي أضاف به ابن سينا إلى أرسطوطاليس إضافة إلى النفس تنظم عرض العلاقات بين العلم والحكمة، دون أن يكون لدينا دلائل على وجود أي تأثير لابن طفيل عليه: هكذا نتبين أن «الابنرشدية اللاتينية» تضمنت في أصلها المضمون الفلسفي واللاهوتي للمقدمة الفلسفية الكلامية لـ«حي بن يقظان».

ابن طفيل ودومينجو جونثاليث

الابنرشدية اللاتينية والفلسفة «الإسبانية»

ترجم دومينجو جونثاليث Domingo Gonzales - ويكتبون اسمه باللاتينية دومينيكوس جونديسالينوس Dominicus Gundissalinus (سنعود إلى الحديث عنه فيما بعد) - كتاب «النفس» لابن سينا، وهو واحد من مجموعة الفلاسفة والعلماء الذين قام على أكتافهم التثاقف الفلسفي للغرب المسيحي في مدينة طليطلة التي استردها المسيحيون في

عام ١٠٨٥. والمعروف عنه أنه بين عام ١١٢٦ و ١١٥٠ كتب رسالة في الفكر باللاتينية يشهد عنوانها على مصدرها العربي: Liber de anima a Dominico Gundissalino ab arabico in latinum translatus «كتاب عن النفس ترجمه إلى اللاتينية عن العربية دومينجو جونثاليث». هذه «الترجمة التصنيفية» التي لا تنقل نصاً عربياً بعينه، بل تغترف عن سعة من معين مصنفات ابن سينا، هي بمثابة المنشور الفلسفي للابنرشدية اللاتينية. والكتاب من حيث هو نظرية عامة للمعرفة العقلية يتناول كل عناصر مبحث النفس الفلسفي عند ابن سينا: تصنيف حالات أو مراتب التعقل - تصنيف العقول إلى «عقل هيولاني» و«عقل بالملكة» و«عقل بالفعل» و«عقل مستفاد»؛ القول بعقل فعال منفصل يخضع له عقل الإنسان؛ تعريف عملية المعرفة التجريدية بمصطلحي اتصال أو اتحاد عقل الإنسان بالعقل بالفعل الذي يمنحه من الخارج الأشكال المعقولة؛ تعريف فيضي لهذا المنح يصوره على هيئة فيض من الأشكال في عقلنا عندما يتخذ وضع الاتصال بالعقل الفعال. هذا العرض الملخص لمذهب ابن سينا يتبع إلى حد كبير تلخيص الغزالي، وينتهي بمبحث لاهوتي تصوفي، يغترف من مصادر مسيحية خالصة - مثل أوغسطينوس وبرنار الكليرفوئي - ويخضع المبحث النفسي الفلسفي لابن سينا لنفس النمط من التعديل الذي أخضع له ابن طفيل المبحث النفسي الفلسفي لابن باجه. بعبارة أخرى: حيث يتجاوز «حي» المعرفة التأملية عند ابن باجه مستعيناً بتصوف ابن سينا القائم على الاتصال، يتجاوز دومينجو جونثاليث في كتابه «النفس» المعرفة التأملية لابن سينا مستعيناً بتصوف يُخضع هو أيضاً في وضوح معرفةَ العقل لنوع من المعرفة المنتسبة إلى ملكة عليا. فدومينجو جونثاليث يضيف إلى العقل in-tellectus الذي هو عدة العلم scientia، والذي يستخلص المعقول من المحسوس (التجريد النظري عند ابن باجه) ملكة بشرية عليا، هي العقل القدسي intelligentia الذي يولّد الحكمة sapientia ، انه «العين العليا» للنفس، هذا العقل القدسي مشغول بأمر دون سواه هو تأمل المعقولات الخالصة (المعرفة الإشراقية عند ابن سينا). هذا النمط من المعرفة الذي يتسامى بالعلم، وهو نمط من المعرفة يقول بوئسيوس عنه «إن القليل من البشر هم الذين يبلغونه» وهو في أصله الخالص «من شأن الرب وحده دون سواه»، يتيح للنفس أن «تتأمل ذاتها» وأن«تعكس مثل المرآة الرب والمعقولات المعقولات وهي تتأمله وإياهم». هذا الانعكاس، انعكاس النور في المرآة، وهو أيضاً «خطف»، يقابل دون مواربة موضوعات ابن سينا التي عرضها ابن طفيل في مواجهة العناصر الأرسطوطاليسية التي عرضها ابن باجه. والفرق الوحيد هو أن دومينجو جونثاليث ، بدلاً من أن يستند إلى ابن سينا ويكمل «الشفاء» بالفلسفة المشرقية المفترضة أو التصوف الباطني للغزالي، يسلك مسلك المسيحي ويكمل ابن سينا بالرجوع إلى مراجع مسيحية خالصة، لا تحدث في الحقيقة من أثر إلا إبراز العناصر «الإشراقية» المبسوطة تفصيلاً في كتاب «الشفاء» لابن سينا. أما «الخطف» الذي يتحدث

عنه ابن سينا فيصبح عند دومينجو جونثاليث الصعود إلى «السماء الثالثة» الذي يتحدث عنه بولس الرسول، ولكن المضمون واحد: هو أكثر من رؤية، هو «ذوق» صوفي، هو «مذاق» صوفي، و دومينجو جونثاليث يلعب بعلم الاشتقاق فيقرب لفظة «sapientia» أي الحكمة من لفظة «sapor» التي تعني المذاق، فالحروف الثلاثة الأولى فيهما هي sap، وهكذا تنتهي المعرفة العلمية إلى معرفة قوامها الحكمة، هي تلك التي اعتبرها ابن طفيل مميزة لفكر ابن سينا، وهي التي لاحظها الغزالي من قبل واستثمرها في «مقاصد الفلاسفة»، هذه الفكرة تلقفها جونديسالينوس (جونثاليث) وآمن بها. أما أصالته بالقياس إلى مقدمة «حي» فتتلخص في أنه لم يختم كلام ابن سينا عن النفس بالتصوف المشرقي ولا بالإشراق، بل ختمه بتصوف مسيحي خالص من نمط أغسطيني، كما تتلخص في أنه أنجز تحليلاً نرى فيه كوسمولوجيا عقول الأفلاطونية الجديدة تؤسس وتحيط مبحث المعرفة فيما يسميه چيلسون .É Gilson «المذهب المسيحي التقليدي عن الرب باعث الإشراق في عرف أوغسطينوس والمتوصوفين». وعلينا على أية حال أن نتفق على معنى كلمة «التقليدي» التي استخدمها.

وإخضاع العقل للعقل القدسي موضوع محوري في الفلسفة الإسبانية، عربية ولاتينية وعربيةلاتينية. والترتيب الهرمي المنسوب «تقليدياً» إلى القديس أوغسطينوس – الفهم ratio ثم العقل intellectus ثم العقل القدسي intelligentia نجده معروضاً في كتاب منحول بعنوان De spiritu et anima كان أهل العصور الوسطى ينسبونه إلى مطران هيپونه Hippone <مدينة رومانية قديمة في الشمال الأفريقي قرب بونة الحالية، كان أوغسطينوس مطرانها ٣٩٥ - ٤٢٠>، ولكنه في الحقيقة من تصنيف ألشيه الكليرڤوئي Alcher de Clair-vaux الذي استلهمه رسالة عن النفس Lettre sur l'âme من تصنيف معاصر لابن طفيل و دومينجو جونثاليث هو الراهب السيسترسياني الإنجليزي إيزاك الإيتوالي <نسبة إلى الإيتوال قرب پواتييه في فرنسا ويكتبون اسمه بالفرنسية Isaac de l'Étoile> (توفى في عام ١١٦٩). وسواء كان الميتيافيزيقيون في السنوات حول ١١٦٥ مسيحيين أو مسلمين ، فقد سلكوا في الفلسفة نفس المسلك وهو: إتمام الفلسفة المشائية بتصوف اتصال وتأمل المعقولات في معرفة المطلق. وإيزاك الإيتوالي عندما يميز الفهم والعقل والعقل القدسي يذهب نفس المذهب الذي ذهب إليه دومينجو جونثاليث وابن طفيل وهو : أن هناك بعد الفهم («وهو قدرة النفس على إدراك الأشكال المجردة للأشياء المادية») وبعد العقل («وهو قدرة النفس على إدراك الأشياء المجردة الحقيقية») العقل القدسي («وهو قدرة النفس التي تتخذ من الله موضوعها المباشر»)، العقل القدسي الذي يدرك «ما ليس بحاجة إلى شكل ليكون شيئاً، ولا إلى فاعل أياً كان ليبقى أو يكون أو يقيم فيه، بل هو مكتف بذاته ومن أجل ذاته»، العقل القدسي الذي يتجاوز كل أشكال الفكر، كما يتجاوز «اللاهوت الرباني theologia divina» كل

«لاهوت عقلي theologia rationabilis».

والجزء الأول من «حي بن يقظان» يرسم المسيرة الفكرية لحي : فهو من قبيل المتوحد في عرف ابن باجه (تولّد من غير أب ولا أم تلقائياً في جزيرة، أو حملته الأمواج إليها وقد أسلمته إليها ‹في تابوت متين› امرأةٌ شابة من جزيرة مجاورة) حصل تدريجياً الفلسفة عن طريق الملاحظة والخبرة والتأمل. فلما بلغ الخامسة والثلاثين أو نحوها انتقل من التضاد الأول الذي تحدث عنه كانط («...تفكر ‹حي› في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد إن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هل هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر...») إلى أن وصل إلى التساؤل عن الله فأدركه بمصطلحات توشك أن تكون ابنسينية من حيث هو موجود واجب الوجود، ومبدأ مهيمن على هرم من العقول القدسية الكونية التي تشبه مرايا تنعكس فيه صورته. فلما وعى أخيراً تفرُّد وضع الإنسان الوسيط بين عالم سماوي وعالم الأجسام، فهو يشارك في الاثنين، أخذ حي نفسه بنظام للحياة، وتدبير لن يسمح له بالحياة وفق الطبيعة فحسب، بل ببلوغ الاتصال الكامل بالله. هذا التدبير الذي نراه يكمل النزعة النباتية الأثيرة إلى فلاسفة الفترة المتأخرة من عصور اليونان القديمة يقوم على تشبُّه عملي حقيقي بجوهر الإلهية : فالاعتناء بالنبات «يتشبه» بالخير الذي تمارسه الكواكب حيال نمو النبات؛ والاعتكاف والسكون والصوم تتشبه بسكون المحرك الأول وصموده في عرف أرسطوطاليس. فلما بلغ حي الخمسين من عمره، وعاش معتكفاً في مغارة، كانت له القدرة على أن يصوم أربعين يوماً متتابعة، وكان يعرف كيف ينتزع عقله من العالم الخارجي ومن جسمه ذاته ليتحد في الله في تأمل خالص. وينتهي الجزء الأول بهذا الوصف الروائي «لتدبير المتوحد».

أما الجزء الثاني من الرواية فينقل حي من العزلة إلى المجتمع. التقى أولاً بـ«أسال»، وهو ناسك من الجزيرة المجاورة، جاء يبحث في العزلة عن المعنى العميق لشعائر «الملة» التي ينتمي إليها وهي الإسلام؛ ثم رحل الرجلان، حي وأسال، إلى الجزيرة التي أتى منها أسال، وكان الملك سلامان يتربع على عرشها، ‹«كان رأس الجزيرة وكبيرها»›، وهو رجل يجسد الظاهرية الإسلامية تجسيداً حقيقياً. ويرجع الفضل إلى حي في أن أسال فهم أن المنقول الديني هو التعبير بالأمثال عن الحقيقة «العقلية» التي اكتشفها الفيلسوف الذي علم نفسه بنفسه؛ ويرجع الفضل إلى أسال في أن حي فهم أنه ليس هناك شيء في ملة الجزيرة المجاورة يتعارض مع ما وصل إليه بالتأمل. بقي أن نذكر أن حي الذي لم يفهم لماذا ضرب النبي الذي أسس الملة المذكورة الأمثال للناس ‹«وأضرب عن المكاشفة، حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها»›، ولهذا قرر حي أن يذهب بنفسه إلى البشر الآخرين فيبشرهم بالحقيقة كما عرفهايقول لهم الأشياء كما هي. وهنا

يتدخل سلامان. فهذا هو حي لم يفهمه الملك، ونفرت منه العامة، وشعر بأن العقاب قادم، وأدرك أن «التعليم الظاهري» ‹تعليم «الأعمال الظاهرة»› كما علمه النبي يكفي سواد البشر، وقرر حي وأسال العودة إلى جزيرتهما. فعلى الرغم من أن الفلسفة والعلم في حد ذاتهما يمكن التوفيق بينهما، إلا التعايش الاجتماعي بينهما لم يكن ممكناً.

وتناول الشراح معنى رواية ابن طفيل بالتفسير وذهبوا مذاهب متعددة. ولكن محور النص واضح، وهو : تأكيد وحدة الحقيقة، والإقرار بثنائية (بل بتعددية) الطرق التي تؤدي إليها - هناك: الدين بأمثاله وشعائره ورموزه وأعماله الظاهرية، وهناك: الفلسفة التي توضح الدين وتعطيه معناه كله، وهناك: الاعتراف بعجز الفلسفة عن تنوير الجمهور. هكذا يتخذ «تدبير المتوحد» مع حي معنى سياسياً أكثر وضوحاً: فالرواية تتضمن تحديداً متشائماً آخر لمكان الفلسفة في المجتمع الإسلامي، وتعبيراً بيّناً آخر عن العلاقة بين المثقفين (الصفوة) والعامة (جمهور المؤمنين). والرفيقان حي وأسال يبينان مقدار إمكان الوجود الفلسفي في المجتمع : عزلة يشترك فيها اثنان. والفلسفة لا تستطيع أن تصلح المجتمع كله؛ بل إنها لم تؤت موهبة الانتقال إلى الآخرين. فلا بد من ترك الجمهور لأعماله الظاهرة، تركه مقيماً على «الإيمان بالمتشابهات» و«الإعراض عن محدثات الأمور»؛ وليس على الفيلسوف أن يخاطبهم. فنحن بعيدون عن مشروع الفارابي بعداً كبيراً. لقد طرح السؤال عن اعتراف المجتمع بالفلسفة طرحاً صريحاً واضحاً وجاءت الإجابة عنه بالنفي، فليس على المجتمع أن يعترف بالفلسفة لأن الفلسفة ليس عليها أن تعترف بالمجتمع. مع ابن طفيل ينتهي امتداح ابن باجة للعزلة الفلسفية إلى نزعة باطنية اجتماعية. فالفلسفة عندما تواجه أمورالسياسة وأمور الدين تنطوي على نفسها. ولكن امتداح النزعة الباطنية دفاع عن التسامح. فالفيلسوف إذ يطالب بحق الصمت يحدد بنفسه شرط خلاصه. لقد طرحت مشكلة الوضع الاجتماعي للفلسفة منذ ذلك الحين. وارتسم مسار سنلتقي فيه بابن رشد وسنلتقي فيه بابن ميمون. وسيظل صمت الفيلسوف مؤقتاً ثمن الحرية.

ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)

ليس هناك فيلسوف أسيء فهمه وتعرض للتشهير أكثر من ابن رشد. وليس هناك بين المفكرين في عالم الإسلام مَن أثّر على الثقافة العالمية أكثر من ابن رشد. فهو فيلسوف لا يعرف ما هو الذنب، أو هو عقلاني جريء أو ساخر سليط اللسان، أو رجل مزدوج العقيدة أو مخترع «اللغة المزدوجة»، كل هذه الصفات قيلت عنه. وأبسط ما يقال عنه أنه بلغ بالمسألة اللاهوتية السياسية للفلسفة نقطة القطيعة، وفعل هذا في عصر وفي عالم كانت السلطات

المدنية والدينية فيهما تضع الفلسفة نفسها موضع الاتهام. وابن رشد مفكر من عصر الموحدين عرف كل تقلبات ذلك العصر، خيرها وشرها: رفعه أبو يعقوب يوسف إلى قمة التشريف والتكريم، ونفاه - في أواخر حياته - خليفته أبو يوسف يعقوب المنصور (١١٨٤ - ١١٩٩) حتى تلقى دعوة متأخرة من مراكش فأقام فيها حتى مات في ١٠ ديسمبر ١٠٩٧ دون أن يرى إسبانيا مرة أخرى.

ولد ابن رشد في قرطبة لأسرة مرموقة من فقهاء المالكية، وشغل منذ عام ١١٨٤ منصب قاضي الجامع الكبير الذي شغله من قبل أبوه وجده. وكان الطبيب الأول في بلاط الخليفة الموحدي، وشغل هذا المنصب بتوصية من ابن طفيل خلفاً له منذ عام ١١٨٢، وصنف الجزء الأساسي من كتبه بين عام ١١٨٠ وعام ١١٩٣. واعتُبر شارح أرسطو الذي لا يشق له غبار، يشهد على ذلك لقب كومنتاتورComentator - الشارح - الذي لقبه به اللاتين، ولعل ابن رشد اكتشف رسالته الأرسطوطاليسية في أثناء محادثة من محادثاته مع أبي يعقوب يوسف، فقد أورد المؤرخ المراكشي ‹عبد الواحد المراكشي صاحب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»› القصة التي كان ابن رشد يحب روايتها عن تقديمه إلى العاهل الموحدي. كان ابن طفيل قد رتب هذه الزيارة سعياً إلى استمالة السلطان الفيلسوف إلى هذا الشاب باختبار قدراته في مجال الفلسفة. وعلى الرغم من السمة التشاؤمية اجتماعياً التي اتسمت بها قصة «حي بن يقظان»، فقد كان حامي ابن طفيل، أبو يعقوب يوسف ‹تلقب بأمير المؤمنين سنة ١١٦٨›، يمثل في ذلك العصر نوعاً من تحقيق حلم الفارابي، لن يلبث ابنه المنصور أن يحدث به ضرراً بليغاً. هذا الخليفة الذي كان شخصية خارقة للمألوفة قد لعب دوراً أساسياً في حياة ابن رشد، فهو الذي طلب من الفيلسوف عن طريق ابن طفيل، إذا صدقت رواية ‹عبد الواحد› المراكُشي ‹١١٨٥ - ١٢٥٠›، ‹صاحب كتاب «المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب»› أن يشرح أرسطوطاليس:

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها، ويقرّب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل. وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. [...] فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس.»

وقد ترك ابن رشد ثلاثة أنواع من قراءاته لأرسطوطاليس:

- الشروح الكبرى

- والشروح الوسطى

- والتلخيصات

‹والترجمات اللاتينية تسمي هذه التلخيصات Epitome، ومنها جاءت الكلمة الفرنسية Épitomés› - والتلخيصات هي المصنفات الأكثر شخصية، فابن رشد يتكلم فيها باسمه هو، ويؤلف بين المصادر المختلفة أشد الاختلاف (اليونانية أو العربية) وهو لا يعالج مصنفات أرسطوطاليس بقدرما يعالج العلوم التي تتناولها وتذكرها في عناوينها (وقد تحدث عن ذلك رينان Renan بعبارة قاسية حيث قال: «إنما هيمن أرسطوطاليس على العقل البشري بعناوين كتبه خاصة»، «وظلت عناوين كتبه ما يقرب من ألفي عام لافتات على أقسام العلم نفسه»). في هذه التلخيصات، التي تعتبر بحق خلاصات لفلسفة المشائين، يوجه ابن رشد النقد إلى سابقيه: تامسطيوس‹هكذا يكتبه ابن رشد، وهو ثيميسطيوس ويكتب أيضاً ثامسطيوس، بالفرنسية: Thémistius وباليونانية: Themistios› وابن سينا وابن باجه في «تلخيص كتاب النفس»، وابن سينا وثامسطيوس أو الرواقيين في «تلخيص ما بعد الطبيعة».

وشروح ابن رشد الكبرى هي التي أنشأت وحددت قواعد الشرح التتبعي التي تلقفها بين اللاتين توماسو الأكويني وفرضها نموذجاً أساسياً للهرمينوطيقا الاسكولائية (المدرسانية). وكانت شروح النصوص الفلسفية قبل ابن رشد أقرب إلى إعادة الصياغة منها إلى الشروح بالمعنى الصحيح. فابن سينا مثلاً أعاد كتابة العلم الأرسطوطاليسي كله، فكان يتناول قصاصات صغيرة من كتب أرسطوطاليس، ينطلق منها في كتاباته، قصاصات يصعب على الإنسان التعرف على أنها من تصنيف أرسطوطاليس، فيصهرها في نص مرسل. أما شرح ابن رشد فيقسّم النص المشروح إلى تقسيمات أصغر فأصغر - الكتاب يقسم إلى مقالات، والمقالة تقسم إلى وحدات أقل منها، كل وحدة منها قول textus مرقّم، مما يتيح الدخول في تفصيلات النص المشروح؛ وكل قول يتم تحليله جملة جملة، أو فقرة فقرة، وتبدأ الوحدات التى يتناولها الشرح بكلمة «قال» - أي قال أرسطوطاليس - التي تقوم مقام علامات التنصيص (وقد ترجمت إلى اللاتينية إلى الحرفين .D.d اختصاراً لعبارة Deinde dixit وتعني «ثم قال»)، ويتخذ ابن رشد من عبارات أرسطوطاليس ذريعة للاستطرادات المطولة التي يلخص فيها تراث الشراح الآخرين وما ذهبوا إليه من تفسير ونقد، مثال ذلك شرح القول في النفس الناطقة من «كتاب النفس»، المقالة الثالثة (في الترجمة chap. 4, 429 a 21-24)، في هذه القطعة يقدم تاريخاً نقدياً حقيقياً لعلم المعرفة التأملي من الاسكندر الأفروديسي إلى ابن باجه.

أما الشروح الوسطى فهي أكثر تدامجاً (فالنص الأرسطوطاليسي لا يرد منفصلاً،

ولكنه يبدأ بالكلمة الدالة «قال» وأقل تمييزاً (فليس هناك ما عرفناه في شروحه الكبرى من تمييز منظومي معلَم بين قول أرسطوطاليس نفسه وبين قول الشارح).

شرح ابن رشد كل كتب أرسطوطاليس باستثناء كتاب «السياسة» (وابن رشد يذكر حول عام ١١٧٦ أن كتاب «السياسة» لم تصل ترجمة عربية له إلى إسبانيا). ولدينا النوعيات الثلاث من الشروح الكبرى على «الأنالوطيقا الثانية»، «<السماع الطبيعي> الطبيعيات»، «السماء»، «النفس»، «ما بعد الطبيعة»إن لم يكن بالعربية ففي ترجمات عبرية أو لاتينية. أما بقية أعمال أرسطوطاليس كلها تقريباً فلدينا إما شروح وسطى عليها أو تلخيصات لها، أو الاثنان جميعاً. ويعتبر الانتشار الخارق للمألوف الذي بلغته أعمال ابن رشد في العبرية ظاهرة خلابة تشهد على حيوية الابنرشدية اليهودية في عصر لم يكن قد بقي فيه شيء تقريباً من فكر ابن رشد في العالم العربي الإسلامي. وقد صنف ابن رشد علاوة على شروح أرسطوطاليس رسائل فلسفية مشائية النزعة: «هل يتصل بالعقل الهيولاني، العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم» و«رسالة سعادة النفس» «Traité sur la béatitude»، وهي تلخيص للرسالة الأولى.

كان ابن رشد يقدر أرسطوطاليس تقديراً أصبح مضرب الأمثال. وهذا هو <الفيلسوف الفرنسي نيقولا> مالبرانش Nicolas Malebranche <١٦٣٨ - ١٧١٥> يسجل في كتابه «البحث عن الحقيقة» De la Recherche de la vérité,II, II, VI الذي نشره في عام ١٦٧٤ /١٦٧٥ ألوان الإسراف في الإعجاب التي أغدقها الشارح على أرسطوطاليس: مذهب أرسطوطاليس هو الحق الأسمى. ليس هناك إنسان يمكنه أن ينال من العلم ما يساوي أو حتى ما يقارب علم أرسطوطاليس. لقد أنعم الله به علينا ليعلمنا كل ما يمكن أن يعرفه البشر. إنه هو الذي يجعل الناس جميعاً حكماء، وإنهم ليزيدون حكمة كلما زاد غوصهم في<أعماق> فكره. «مذهب أرسطوطاليس هو الحق الأسمى لأن عقله بلغ أسمى درجة يمكن أن يبلغها عقل البشر، ويمكننا أن نقول بحق إن العناية الإلهية خلقته وأنعمت به علينا لكي لا نظل على جهلنا بكل ما يمكننا أن نعرفه». «أرسطوطاليس هو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها. وإنما أقول قولي هذا لأبين أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطوطاليس في هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها.» وهو قد أكمل هذه العلوم لأنه ليس هناك من بين من سلكوا سبيله، على مدى خمسة عشر قرناً من استطاع أن يضيف إلى كتاباته شيئاً ولا أن يجد فيها عيباً يذكر. وأن يجتمع هذا كله لفرد واحد تلك معجزة من المعجزات وخارقة من الخوارق. وإن إنساناً واحداً تجتمع له هذه القدرة ليستحق اعتباره من الآلهة بدلاً من اعتباره من البشر. « نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل للكمال. فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل

في أي عصر.» - ولقد استبد بمالبرانش الدهش فعلق على ذلك بقوله: «أليس لنا في الحقيقة أن نتصور أن من يتكلم بهذا الكلام مجنون لا محالة؛ وأليس لنا أن نتوقع أن ينحرف عناد مثل هذا المؤلف فينقلب إلى هوس وجنون».

فلسفة ودين

ولقد كان رأي ابن رشد الخاص في العلاقات بين الفلسفة والدين، هو الذي جلب له أكثر من شروحه على أرسطوطاليس السمعة المتأججة التي ارتبطت به طوال التاريخ. فهو تصدى لـ«رجعية» الغزالي في مجال الإلهيات، وخصص كتاباً كاملاً هو «تهافت التهافت» لدحض النقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة، وكتب علاوة على ذلك كتابين هما «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» درس فيهما العلاقات بين الشريعة المنزلة والفلسفة. وهدف كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» هو : «أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمورٌ به، إما على جهة الندب <= الندب هو طلب الفعل طلباً غير جازم>، إما على جهة الوجوب.» أما الكتاب الثاني «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فهدفه إثبات العلاقة المتبادلة، أي التوافق بين الشريعة والفلسفة. ويشترك الكتابان في التمييز بين ثلاث طبقات من الأدلة :

- الأدلة الخطابية
- والأدلة الجدلية
- والأدلة البرهانية.

وتعتبر هذه الطبقات الثلاث من الأدلة إعادة صياغة لما ذهب إليه ابن باجه من تمييز بين ثلاث طبقات من البشر. هنا موقع الحدس الأساسي لفكر ابن رشد السياسي الفلسفي، وهنا أيضاً موقع حداثته - بل إن الإنسان ليجد ما يغريه على القول «حداثته المستحيلة»، لأن بعض المجتمعات الإسلامية يبدو عليها اليوم أنها بعيدة عن الآراء التي طرحها ابن رشد، قاضي قرطبة، في العصر الذي كان فيه أمراء البربر يحكمون إسبانيا والمغرب.

يقرر ابن رشد في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» أن «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق./

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة./ وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور.»

والتمييز بين الجدل والبرهان مأخوذ من أرسطوطاليس (من كتاب العبارة ،Tropiques I, 1, 100 a 25-b 25). والرأي عند أرسطوطاليس أن البرهان هو قياس ينطلق من مقدمات حقيقية أو أولى أو من مقدمات معرفتنا بها تنبع من مقدمات أولى وحقيقية. والقياس يكون جدلياً إذا انطلق من مقدمات محتملة. فالفرق بين النوعين من التأويل كما ميزهما ابن رشد ليس فرقاً بين تدليل قياسي وتدليل غير قياسي: بل هما جميعاً نوعان من التدليل القياسي. وإنما الأمر كله ينصب على طبيعة المقدمات التي يقوم عليها الاستنتاج. والناس من الصنف الثاني يعتمدون على آراء محتملة، وهي ما يقول عنها أرسطوطاليس : الآراء التي يتلقاها كل أو جل الناس أو الحكماء، والحكماء إما جميعهم، أو أغلبهم، أو أكثرهم وجاهة وشهرة؛ والاستنتاجات التي يتوصلون إليها استنتاجات محتملة لا أكثر ولا أقل. أما البشر من الصنف الأول فهم ينطلقون من أشياء لا تستمد يقينها من أشياء أخرى بل من ذواتها، أشياء ليست برهانية، أي من مقدمات بيهية بذاتها؛ والاستنتاجات التي يتوصلون إليها استنتاجات ضرورية.

وطبقة الجدليين هي بلا شك طبقة متكلمي المعتزلة والأشاعرة. وهي الطبقة التي ركز ابن رشد هجومه عليها شيئاً فشيئاً، مبيناً أنهم «ظنوا ..أنهم أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع، أعني لا تقبل تأويلاً، وأن الواجب الخروج بها إلى الجمهور.فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة.» والمنظور المثالي الذي اتخذه ابن رشد جعله يعتقد أنه لا ينبغي أن يقع شيء يعكر الألفة بين الجمهور وبين الفلاسفة - أو بعبارة أدق لاينبغي أن يأتي شيء يندس بينهما وأن يأخذ آحد الكلمة في هذا المجال فيتجه إلى الجمهور. هناك في رأي ابن رشد قانون عام: لا ينبغي أن يكون هناك أي اتصال بين أهل البرهان وبين الجمهور «لأن من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع، ولذلك فهو مفسد له، وصاد عنه، والصاد عن الشرع كافر.» وهو يورد الجمهور موارد الكفر. وينطبق هذا الكلام على الفلاسفة الذين هم أهل العلم. وينطبق من بعد على المتكلمين الذي ليسوا من أهل العلم.

فالمتكلمون إذ يخرجون بتأويلاتهم إلى الجمهور، أي إلى عامة الناس، يتجاوزون مطلب للباطنية ينصب على كل من يشتغلون بتأويل الكتاب المنزل. وابن رشد في تصديه للمتكلمين لا يطالب بأن تكون هناك سلطة اجتماعية «لأصحاب البرهان» : فالفيلسوف ليس

مريباً. وإنما الرأي عنده يتلخص في أنه ينبغي على الطبقتين المتعارضتين، طبقة الجدليين وطبقة البرهانيين، أن يلزما الصمت. والشيء الذي يميز إحداهما عن الأخرى هو أن إحداهما تبلغ الحق بالعلم، والأخرى لا تبلغ ذلك.

وإذا نحن الآن تساءلنا كيف يتحقق التعايش السلمي بين الفلاسفة والجمهور، وجدنا أن الإجابة تكمن في طبيعة النصوص المقدسة ذاتها. فهذه النصوص تحتمل معنيين: المعنى الظاهر والمعنى الباطن. هناك نصوص ينبغي على الناس جميعاً أن يفهموها بمعناها الظاهر: وكل السبل والمناهج التفسيرية تصل إلى هذه النتيجة سواء كانت علمية أو جدلية أو خَطابية. وكل إنسان يصل إلى هذا المعنى الظاهر على نهجه الذي ينتهجه. وفي هذه الحالة يُعتبر كافراً كل من يسلك سبيل المجاز في تفسير عبارة لابد من أن تفسر بمعناها الظاهر. وهناك في المقابل نصوص لابد من أن تفسر للجمهور بمعناها الظاهر، أما أهل البرهان فيفسرونها تفسيراً مجازياً. فإذا أخذ الجمهور مثل هذه النصوص بالمعنى المجازي، وكذلك إذا أخذها أهل البرهان بالمعنى الظاهري، كان في هذا وذاك كفر. وإذا نحن غضضنا الطرف عن النصوص التي لا يمكن تصنيفها من حيث المعنى الظاهر أو الباطن (أو على أية حال تلك التي لا يمكن إلا أن يكون المخطيء من البرهانيين في تفسيرها معذوراً) وجدنا أن الجدليين لا مكان لهم حقاً في هذا التصنيف الثنائي للنصوص. فهم بين أمرين، إما أن يأخذوا بالمعنى الظاهري مثل كل الناس (وهذه هي الحالة الأولى) ولا يبقى لهم من خصوصية المنهج إلا التعبير عن المزاج الشخصي؛ وإما أن يعجزوا عن الصعود إلى معنى فوق المعنى الظاهر (وهذه هي الحالة الثانية) فلا يكون أمامهم من سبيل إلا أن يتلاشوا، لأنهم لا يجوز لهم أن يأخذوا بما يأخذ به الفيلسوف البرهاني، ولأنهم، بما هم من الجدليين، لا يأخذون بالمعنى الظاهر. وهكذا ينقفل الفخ النظري على الجدليين بلا مخرج: ويكون المتكلمون أناساً لا جدوى منهم، لأنهم إما يقولون ما يقوله الآخرون (الحالة الأولى) أو لا يجدون ما يقولونه للناس (الحالة الثانية).

ويُعتبر سعيُ ابن رشد إلى وضع المتكلمين في وضع المستبعدين من ساحة السياسة الإلهيات موضوعاً من الموضوعات الأساسية في «فصل المقال». فإذا كانت الجماهير التي لا تعرف إلا الأشكال والرموز يكفيها التفسير الظاهري للقرآن الذي يفرض نفسه، وإذا كان أصحاب القياس البرهاني، وهم الفلاسفة، هم وحدهم القادرين، عن طريق التأويل العقلي، على حل التناقضات الظاهرية في النص، واستنباط المعنى الباطن، فالحق إذن يمكن بلوغه عن طريق العقل، ولهذا فمكان المتكلمين مكان زائد لا فائدة منه، بين هؤلاء الذين عليهم أن

يؤمنوا دون أن يفهموا، وأولئك الذين ليس عليهم أن يؤمنوا لكي يفهموا. والمتكلمون الذي حصرهم في دور قليل الجاذبية، هو دور من يظنون أنهم يفهمون، قوم يهدمون التفسير الظاهري دون أن تكون لديهم القدرة على أن يبدلوه باليقين العلمي، إنهم هم الذين يشوهون التفسير المجازي بترديهم إلى مجازية لا ضابط لها، مسئولة عن كل مثالب المجتمع: الشنآن، الحرب، التعصب.

«وزائداً على هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص: أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تُؤُمِّلت وُجدت ناقصةعن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل مَن عرف شرائط البرهان. بل كثير من الأصول التي بَنَت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسبَّبات والصور الجوهرية والوسائط.»

ويستخلص ابن رشد النتيجة:

هؤلاء الجدليون «أوقعوا الناس من قِبَل ذلك شنآن وتباغُض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»

أما «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فهو كتاب يحدد إبن رشد فيه نقده لعلم الكلام ويعمّقه. فهو يعود إلى التمييز بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن للقرآن فيؤكد من جديد أنه يكفي الإنسانية تقطيباً أن تنقسم إلى فئتين: أهل علم من ناحية وجمهور أو عامة الناس من ناحية أخرى. ثم هو يتناول بمزيد من التدقيق مدارج الخطأ ويميز أنماطاًمن المخطئين، فهناك طائفة مثل الغزالي تتجاوز قاعدة الباطنية وتنشر بين العامة نتائج العلم، وهناك طائفة ثانية مثل ابن سينا تميل إلى إخضاع الشريعة لنتائج العلم، وطائفة أخيرة مثل جميع المتكلمين تجهل مبادىء العلم الحق وهو العلم البرهاني اليقيني.

وترجع قوة النقد الابنرشدي إلى أن تحليله الذي قسم فيه الناس إلى طبقات تحليل نفساني وليس اجتماعياً. فالطبقات التي يتحدث عنها ابن رشد ليست طبقات اجتماعية. وإن كان من البديهي أن أهل الكلام يكونون مجموعة اجتماعية محددة، وهذا شيء يعرفه ابن رشد، ولكنه يرفض على الفور أن يعتبر هذه المجموعة طبقة كهنوتية: فالمتكلمون ليسوا الشكل «الحديث» للطبقة الكهنوتية. والطبقة في عرف ابن رشد مجموعة من البشر لديهم نفس الاستعدادات النفسية. المتكلم لا يتحدد كيانه بناءً على دوره الاجتماعي، لأن هذا الدور

ثانوي ويقوم على استعداداته النفسانية؛ المتكلم لا يقوم كيانه على دافع من حاجة اجتماعية معروفة مسبقاً، ولا يجد لوجوده تبريراً يتمثل في مثل هذه الحاجة الاجتماعية. المتكلم لا يستجيب لحاجة الجماعة، بل هو يفرض عليها خطاباً ومعايير تنساب من تكوينه النفسي فقط. وإذا لم تكن هناك استعدادات نفسانية جدلية، لما كان هناك علم كلام، ولكان الناس فريقين فحسب: من ناحية جمهور المؤمنين ومن ناحية أخرى الفلاسفة وهم الفئة القليلة العدد من أناس يعيشون على العلم والصناعة فقط. فعلم الكلام ليس له أي مبرر اجتماعي: إنه يعبر عن اتجاهات معرفية، وعن عقليات، وعن تحديدات عقلية نوعية. علم الكلام هو الجدل الذي يقبع فوق رأس الهرمينوطيقا؛ وهو أيضاً مجموعة من الناس يفرضون عالمهم الفكري على الآخرين.

هكذا نتبين أن الحل الإبنرشدي لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من الناحية السياسية لا يمر من خلال تدبير العلاقات بين الفلسفة وعلم الكلام، لا على المستوى الاجتماعي ولا على المستوى النظري. ليس للفلسفة أن تلتمس خلاصها الاجتماعي في خضوع اجتماعي ونظري مزدوج لعلم الكلام - وهذا نمط من الحلول أخذ به العالم المسيحي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. أما ابن رشد فالرأي عنده أن السلطة السياسية عليها أن تنظم الحياة الاجتماعية تنظيماً يتيح للفلاسفة والجمهور تعايشاً لا يعكر صفوه أهل الكلام. ولما كان وجود أهل الكلام واقعاً قائماً، كان على أمير المؤمنين أن يمنع كل اتصال بين هذه الفئات، أي يمنع الاتصال بين الفلاسفة والجمهور من ناحية، وبين الفلاسفة والمتكلمين من ناحية ثانية، وبين المتكلمين والجمهور من ناحية ثالثة: «والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم إلا من كان من أهل العلم، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها.»

ثم يقول: «وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قِبَل فِطَرهم وإما من قِبَل عادتهم وإما من قِبَل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالَها وأشباهَها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. [...] ولهذا يجب ألا تُثبَت هذه التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَن هو من أهل البرهان، فأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد ‹الغزالي› فخطأ على الشرع وعلى الحكمة.»

هذا التنظيم لطبقات البشر يطرح مرة أخرى بشكل جديد فكرة ابن باجه في «تدبير المتوحد»، وهو يؤكد من جديد على المستوى النظري الأطروحة التي عرضها ابن طفيل في شكل روائي: والفلاسفة في عرف ابن رشد لا يقومون بالتدريس في المجتمع؛ بل هم يكوّنون نوعاً من الجماعة المستترة اجتماعياً، وهي جماعة حرة لأنها عاكفة على علم الباطن. والدين يجد في ذلك ضالته، أو لنقل يجد منفعته، وهي منفعة اجتماعية خالصة: لأن الدين ينظم الجماعات الظاهرة. أما العقلانية الابنرشدية التي أنيطت بهاصفوة نأتْ سيكولوجياً عن كل طموح دنيوي، أو نأت جسدياً عن الدنيا، فهي تترك الجمهور غارقاً في الإيمانية.

شاع فكر ابن رشد اللاهوتي السياسي في العالم اللاتيني على هيئة شعار حرّفه، وتزيد فيه، بل قال عكس ما قال به ابن رشد، هذا الشعار هو «nulla lex est vera» أي = ليس هناك دين صحيح «licet possit esse utilis» أي = حتى إذا كان من الممكن أن يحقق منفعة. وجاءت الأسطورة فنسبت إليه «تجديف الضالين الثلاثة». بل إن «القاموس التاريخي النقدي» Dictionnaire historique et critique الذي نشره پيير بيل Pierre Bayle بين عام ١٦٩٥ و١٦٩٧ نسب إلى ابن رشد <كذباً> عبارة متطرفة فادعى أنه عرّف اليهودية بأنها دين أطفال، والمسيحية بأنها دينٌ مستحيل، والإسلام بأنه دين خنزير! وهذا هو إيجيديو الرومي Egidio Romano (يسمونه بالفرنسية چيل دي روم Gilles de Rome) يرسم في «أخطاء الفلاسفة» De erroribus philosophorum منذ القرن الرابع عشر صورة لابن رشد فرضت نفسها على الناس، وهي صورة قد لا يصل فيها إلى مثل هذه المبالغات النكراء التي أشرنا إليها، ولكنه يجعل منه مارقاً :

«لقد جدد ابن رشد كل أخطاء أرسطوطاليس، ولكنه أقل استحقاقاً للصفح منه، لأنه يهاجم ديننا <المسيحية> هجوماً أكثر مباشرة. ويمكننا أن نأخذ عليه، بعيداً عن أخطاء أرسطوطاليس، أنه يستخف بالأديان جميعاً، على نحو ما نقرأ في الكتاب الثاني والكتاب الحادي عشر من «الميتافيزيقا» حيث يستخف بشريعة المسيحيين وبشريعة المسلمين، لأنهما جميعاً تقولان بالخلق من العدم. كذلك يستخف بالأديان في مطلع الكتاب الثالث من «الطبيعيات»؛ ومن سوء فعله أنه يعتبرنا ـ نحن وكل أصحاب الأديان ـ «قوالين» «ثرثارين» أناساً تجردوا من العقل. وفي الكتاب الثامن من «الطبيعيات» يستخف بالأديان ويعتبر آراء اللاهوتيين «أوهاماً» كأنما وصلوا إليها عن طريق النزوة لا عن طريق العقل.»

ولم يكن إيجيديو الرومي بطبيعة الحال يعرف أن الكلمة اللاتينية التي وردت في ترجمات آثار ابن رشد، وهي كلمة loquentes والتي فهمها على أنها مقابلة لكلمتي «قوالين» و«ثرثارين» ترجمة بالغة السوء حقاً للفظة «متكلمين» التي استخدمها ابن رشد

في الأصل العربي، والتي تعني علماء الكلام، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة. وعلى الرغم من أن قراءة إيجيديو لابن رشد قامت على معنى معكوس، فقد كانت ـ فيما عدا الأخطاء ـ صحيحة إلى حد كبير، وإن نحت منحى المبالغة، وكان لها على أية حال هيمنتها.

مذهب أحادية النفس

من بين كل المذاهب الفلسفية التي ذهبها ابن رشد نجد أن نظريته المعروفة بنظرية «وحدة العقل» هي ونظريته عن قدم العالم أشدها صدىً. ولنا أن نطالع مقالة «حديث عن توافق الدين والعقل» التي استهل بها جوتفريد ڤيلهلم لايبنيتس Gottfried Wilhelm Leibniz كتابه «محاولات في الخير الإلهي وحرية الإنسان وأصل الخير» Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (التي صنفها في عام ١٧٠٥) لنتبين كيف حدد لايبنيتس المذهب وكيف نحت الإطلاقة التي تطلق عليه اليوم وهي mono-psychisme مذهب أحادية النفس.

ويربط لايبنيتس مذهب وحدة العقل بإشكالية خلود الروح. وهو يلخص رأي ابن رشد في العبارات التالية :

«تابع هذا الشارح ما كان الشراح اليونانيون قد درّسوه، فادعى، استناداً إلى أرسطوطاليس بل واستناداً إلى العقل ـ وكان أرسطوطاليس والعقل في ذلك العصر شيئاً واحداً تقريباً ـ أن خلود النفس لا يمكن القول به. وهذه هي حجته. الجنس البشري بحسب رأي أرسطوطاليس خالد؛ وبناء على هذا، إذا كانت النفوس الفردية لا تفسد، فلابد من أن يحدث تناسخ، وهو ما يرفضه هذا الفيلسوف؛ أو إذا كانت هناك نفوس جديدة فلابد من أن نقبل بلانهائية هذه النفوس التي تبقى أبداً؛ ولكن اللانهائية الفعلية مستحيلة بحسب مذهب أرسطوطاليس أيضاً: ولهذا فلابد من أن نستنتج أن النفوس، وهي صور الأجسام العضوية، تفسد حتماً مع الأجسام، أو على الأقل العقل المنفعل الذي يخص كل فرد. وبهذا لا يبقى إلا العقل الفعال المشترك بين الجميع، والذي قال عنه أرسطوطاليس إنه يأتي من الخارج، والذي يكون فاعلاً في كل موضع تكون فيه الأعضاء مهيأة له، مثل الريح التي تحدث نغماً عندما تُنفث في أنابيب الأرغن».

مذهب واحدية «العقل الإيجابي» entendement actif هذا ـ في مصطلح ابن رشد «العقل الفعال» intellect agent ـ هو الذي ينسبه لايبنيتس إلى ابن رشد: وفيه أن «العقل

السلبي» (المنفعل) خاص بكل فرد على حدة، وهذا التفسير لمذهب رشد هو الذي أخذ به المفسرون اللاتين الأول، ثم انصرفوا عنه تماماً فيما بعد. عندما يحدث تقريب بين مفهومي «النفس الكونية» و«نفس العالم» يطلق على المذهب مصطلح مذهب أحادية النفس monopsychisme أو مذهب النفس الواحدة، على نسق مصطلح «مذهب الطبيعة الواحدة» monophysisme الذي أطلق على مذهب المسيحيين اليعاقبة:

«نفس العالم التي في كتاب أفلاطون استخدمها البعض بهذا المعنى؛ ولكن هناك أكثر من دلالة ظاهرية على أن الرواقيين كانوا يقولون بهذه النفس العامة التي تمتص كل النفوس الأخرى. والذين يذهبون هذا المذهب يمكن أن نسميهم أصحاب مذهب النفس الواحدة، نظراً لأنهم يرون أنه لا توجد في الحقيقة سوى نفس واحدة هي التي تبقى.»

ومذهب ابن رشد في النفس كما يعرضه لايبنيتس في الواقع يقوم على مجموعة من الأطروحات التي جرت العادة على تلخيصها على النحو التالي: الفرد من أبناء البشر يتكون من نفس حساسة فردية ممتدة، متحدة بالجسد بحسب الكائن؛ والعقل «المادي» (الهيولاني أو بالقوة) جوهر مفارق وخالد، منفصل عن الجسم البشري، وهو واحد بالنسبة إلى جميع البشر وهو ليس صورة جوهرية للجسم؛ أما العقل الفاعل فهو جوهر مفارق وظيفته هي استخلاص كليات الأفراد؛ والمعرفة الفردية تتكون لدى الإنسان عن طريق الصور والخيالات الفردية؛ وهذه المعرفة تمسى «العقل النظري» وهو عقل متفرد وهو يفسد نظراً لاتحاده بالصور؛ وعندما تتم المعرفة البشرية يندمج العقل الممكن في العقل الفعال ويكوّن معه «العقل المستفاد»، وهذه هي الحالة - حالة «اتصال» أو «اتحاد» النفس مع العقل المفارق - التي تتحقق فيها السعادة العليا للإنسان المشارك فيها.

هذه الأفكار تضجر القاريء الحديث، وبخاصة فكرة العقل الهيولاني منفصلاً عن النفس الإنسانية. وقد وصفها إرنست رينان بأنها تأكيد غامض وغير مناسب لـ«عالمية مباديء العقل المحض»، وتأكيد لا يقل غموضاً لـ«وحدة الاستعداد النفسي في الجنس البشري كافة». والرأي عند رينان أن مذهب الروح الواحدة الإبنرشدي وهو «يستنبط النتيجة المباشرة» من جذاذات النظرية التي قدمها أرسطوطاليس في كتابه «النفس» (انظر النص اللاتيني De anima III, 5 De) لم يزد عن أن بشّر على نحو غشيم بمعطى في علم النفس «الحديث» (يمكننا حسب توجهاتنا أن نصفه بأنه معطى أساسي كما يمكننا إذا شئنا أن نصفه بأنه موضع جدل)، ألا وهو: وحدة أو عالمية العقل، وذلك بتنحيتها في خشونة خارج النفس. ولا يمكن لمفكر حديث أن يكون رد فعله حيال تشخيص رينان إلا عنيفاً. وهو رد فعل يتلخص في سؤال واحد: كيف يمكن

أن يكون الإنسان ابنرشدياً؟ أو إذا فضلنا عبارة أخرى: بأي تحريف فكري وبأي قصور فكري يصل الإنسان إلى تنحية مبادىء الفكر الإنساني الأولى وقواعده البالغة العمومية إلى خارج النفس؟

وطرح هذا النمط من الأسئلة هو خرق لخصوصية علم المعرفة المشائي؛ وهو كذلك تركيز رد فعلٍ على ابن رشد، بينما هو رد فعل يمكن أن يثيره أيضاً كل شراح أرسطوطاليس، يونانيين كانوا أو عرباً. والفكرة الابنرشدية في شأن المعرفة الإنسانية هي أن العقل الهيولاني إذا اتحد مع العقل الفعال، اتحد الإنسان أيضاً مع العقل الفعال. والحالة التي نكون فيها عندئذ، والتي تكون حالتنا نحن، تسمى «استفادة» والعقل هو «العقل المستفاد». هل هذه الفكرة ابن رشدية؟ الحقيقة أن ابن رشد نفسه يذكر أنها ترجع إلى الاسكندر الأفروديسي.

في شرح ابن رشد الكبير (ارجع إلى الترجمة الفرنسية Grand commentaire sur le traité de l'âme, II, comm. 36) على كتاب النفس لأرسطوطاليس (انظر De anima, 431 b 16-431 b 19) يتناول ابن رشد بالشرح المسألتين المطروحتين في النص. والمسألة الأولى هي: هل يستطيع العقل الهيولاني أو لا يستطيع أن يعقل الكائنات المفارقة؟ والمسألة الثانية هي: إذا كان العقل الهيولاني يستطيع أن يعقل الكائنات المفارقة، هل يستطيع أن يفعل هذا أيضاً بينما هو مندمج فينا؟ في معالجته لهذه المسألة المزدوجة يبدأ ابن رشد بالإشارة إلى أن الاسكندر الأفروديسي تردد كثيراً إزاء هذه المسألة وأن الأطروحات التي طرحها في كتاب «العقل» De intellectu تشبه أن تناقض تلك التي طرحها في كتابه «النفس» De anima. ويستطرد ابن رشد استطراداً طويلاً نسبياً، يعرج فيه على الفارابي، ويلخص في نهايته نظرية الاسكندر الأفروديسي في العقل المستفاد: عندما يخرج العقل بالقوة (أي: العقل الهيولاني) إلى الفعل، يتحد العقل الفعال معنا فنعقل بفضله الأشياء المفارقة وننقل الأشياء المحسوسة التي في حالة المضامين الفكرية إلى فعل حيث يتخذ «هذا العقل» صورةً فينا.

أي عقل هذا؟ هذا سؤال يجيب عنه النص إجابة دقيقة على الفور، إنه: العقل الفعال.

فهو يذهب إلى أن ما يريد الاسكندر الأفروديسي قوله في هذا الموضع، هو أن العقل بالقوة عندما ينتقل إلى الفعل انتقالاً كاملاً، يتحد هذا العقل، أي العقل الفعال، به ويتخذ صورة فيه، فنستطيع بفضل هذا الاتحاد أن نعقل الأشياء الأخرى بوساطته. وهذا لا يعني أن

العقل الهيولاني يعقل العقل الفعال على نحو يؤدي إلى اتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال، بل يعني أن اتحاد هذا العقل الفعال بنا هو السبب في أن العقل الهيولاني يعقل العقل الفعال وأننا بوساطته نعقل الأشياء الأخرى المفارقة.

تتلخص فكرة الإسكندر فيما يلي: عندما يصبح العقل وهو في فعل علةً شكليةً للعقل الهيولاني في ممارسة عمليته الخاصة - وهو شيء ينجم عن صعود العقل إلى تلك الصورة نفسها - فإنه حينذاك يسمى عقلاً مستفاداً intellect acquis، لأننا في هذه الحالة نعقل بوساطته، أي أنه عندما يصبح بالنسبة إلينا صورة - وهو ما يعنيه ابن رشد، إذ يذكر على وجه الدقة أن هذا العقل يصبح بالنسبة إلينا «صورة فائقة forme ultime».

فما هو الشيء الذي يميز ابن رشد عن الإسكندر الأفروديسي؟ إذا نحن أخذنا في اعتبارنا صعوبات أسلوب تفكير ابن رشد الترتيلي وصعوبات تعدد اللغات التي تلاقت في نقله إلينا، أمكننا أن نحاول استعادة مبادىء نظرية المعرفة لديه انطلاقاً من بعض المبادىء البسيطة:

[١] هناك عقل intellect في الإنسان - هذه فكرة نستنبطها من حديث ابن رشد المتكرر عن عملين يقوم بهما «العقل الذي فينا من حيث هو عقلنا» :

(أ) التعقل intelligere وهو عمل من قبيل الانفعال passion

(ب) إخراج المعقولات إلى الفعل باستخلاصها وتخليصها مما يغشاها

[٢] العمل العقلي في الإنسان خاضع لإرادته in voluntate nostra est : فهو يرتهن بإرادة الإنسان في التفكير العقلي intelligere intellecta أي في الفهم comprehendere intellecta وفي التجريد extrahere formas ، أي في إنتاج المعقولات facere intellecta . بعبارة أخرى الإنسان هو الذي يقرر أن يسير أو لا يسير نحو الاتحاد مع العقل moveri ad continuationem.

[٣] وجود نوعين من العمل العقلي في الإنسان يرجع إلى أن النفس الإنسانية فيها ثلاثة أجزاء من العقل in anima sunt tres partes intellectus. وهذا لا يعني أن عقل النفس ينقسم إلى ثلاثة أجزاء بل يعني فقط أن ثلاثة أجزاء من العقل موجودة في النفس الإنسانية: العقل المتلقي المستفاد المنفعل intellectus recipiens والعقل الفعال intellectus efficiens ومحصلة الاثنين factum ، التي تسمى بحسب احتياجات التحليل عقلاً نظرياً intel-

lectus speculativus ووضع هذا العقل النظري مزدوج.

[٤ - ١] في موضع استراتيجي من نصه، أي في ذلك الموضع الذي ينأى فيه بفكره عن ثمسطيوس والإسكندر الأفروديسي، يشرح ابن رشد أن العقل المسمى «نظري» يمكن اعتباره كأنه «تولد عن العقل الفعال والقضايا الأولى» من حيث أن القضايا الأولى هي بمثابة الهيولي أو الأداة بالنسبة إلى العقل الفعال. ونحن إذا اعتمدنا على هذه الفقرة استنتجنا أن الإنسان له طريقان يسلكهما إلى المعقول: طريق طبيعي، من شأن هذه القضايا الأولى، أي المعقولات الأولى التي يعرفها الإنسان بالفطرة» - بالفطرة أي بفعل العقل الفعال؛ والطريق الآخر إرادي، من شأن «المعقولات التي يتحصل عليها انطلاقاً من القضايا الأولى» وبعبارة أخرى : النتائج conclusiones التي هي معقولة intellecta speculativa تظل في الوقت نفسه نتيجة لشيء واحد هو عمل العقل الفعال في الإنسان، والقضايا المعروفة بالفطرة لا تتدخل إلا بمثابة علة مادية أو أداة. هذا القبول الأول بالعقل النظري يقابل ما أسماه بعض المؤلفين في القرن الرابع عشر «موضوع العلم»: القضية التي تختم قياساً لازماً syllogisme concluant. إننا هنا على مستوى الاستدلال، أي على مستوى العملية الثالثة، أو ربما على مستوى العملية الثانية، عملية العقل، ولسنا على مستوى العملية الأولى، إدراك الماهيات البسيطة. وصعوبة - وفي الوقت ذاته - ميزة علم المعرفة الابنرشدي تتلخص في أن العقل النظري يدل على المعقولات البسيطة كما يدل على النتائج، والذات في الحالتين واحدة، وهي : العقل الهيولاني. أو بعبارة أخرى:

[٤ - ٢] هناك في الإنسان نوع معين من التفكير intellectus qui est in nobis in actu هو ثمرة «تكوين العقول النظرية والعقل الفعال» - هذا النوع من التفكير يفترض هو نفسه عدة أنواع من الاتحاد، كلها تتحدد على نحو أو على نسق analogon العلاقة بين الصورة والمادة: أولاً اتحاد النفس بالعقول النظرية بوساطة «الصور الخيالية»، أو بعبارة أخرى الخيالات phantasmata؛ ثم اتحاد العقل الفعال بالعقول النظرية ليجعلها معقولات؛ وأخيراً اتحاد العقل الفعال بالإنسان من خلال اتحاد الإنسان بالعقول النظرية - وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا بالقدر الصحيح الذي يقول عنه ابن رشد :

«بالقدر الذي يكون فيه العقل الهيولاني قادراً على أن يعقل الاثنين، أعني : الصور المادية والصور المفارقة، وذات العقول النظرية والعقل الفعال ذات واحدة هي العقل الهيولاني. وهو ما يمكن أن نشبهه بالإشفاف الذي يتلقى في نفس الوقت اللون والضوء، بينما الضوء هو العلة الفعالة للون.»

والاستخدام المزدوج لإطلاقة العقل النظري ليس فيه شيء خارق للمألوف، فهو يقابل عملية العقل الذي يسمى «عقلاً نظرياً» وهي العملية التي بينها أرسطوطاليس في كتاب «النفس» De anima III, 6 قبل أن يعرض للعقل العملي في الفصل السابع: عملية تعقل حالات القضايا وعملية تعقل البسائط أو المفاهيم. ولكن العمليتين ليستا متمايزتين عند أرسطوطاليس - وهما كذلك عند ابن رشد أيضاً - على مستوى يمكن أن نسميه الآلية instrumental : وحتى إذا كان التعبير، كما يبين هو نفسه، مجرد استعارة، فإن عملية تعقل المفاهيم - وهي العملية العقلية الأولى - تعني أن العقل الفعال يستخدم على نحو يوشك أن يكون استخدام الآلة صوراً خيالية لكي يحرك العقل بالقوة إلى الفعل وليحدث فيه عقولاً نظرية بالمعنى الأول للإطلاقه: وهذه عملية «الإدراك البسيط» في عرف الاسكولائيين- وهي العملية التي وُصفت (ارجع إلى De anima III, comm. 18) باللغة الأكثر نفسانية لنظرية التجريد؛ وكذلك العقل الفعال يستخدم على نحو يوشك أن يكون آلياً «القضايا الأولى» أو المبادىء الأولى من أجل صياغة وترتيب النتائج التي تكوّن موضوع المعرفة العلمية أو البرهانية. وعلى هذا فمصطلح العقل النظري يصف عند ابن رشد مرحلتين مختلفتين من النشاط العقلي الذي يجري فينا.

هكذا يستند علم المعرفة الابنرشدي على الفكرة الرئيسية التالية: العقل الهيولاني ليس في الأصل متحداً بالإنسان حيث تحركه الصور غير المادية إلى الفعل، وإنما يتحد به بعد ذلك عندما يتحرك إلى الفعل عن طريق ترجمة الصور الخيالية والصور غير المادية التي هي معقولة في حد ذاتها - وهو ما يؤدي إلى حالة من الفكر يسميها الشارح «عقل بالمَلَكة» in-tellectus in habitu. ويمكننا أن نتساءل عما إذا كان العقل الهيولاني دائماً مفارقاً للنفس الإنسانية، لا يتحد بها إلا عند التفكير أياً كان مستوى التعقل، إذا لم يكن ابن رشد يشير هنا وهناك إلى «اتحاد أول، اتحاد يحدث بالفطرة» وكأنما هو يضعه مقابل نمط أعلى من الاتحاد. والحقيقة أن المنظومة الابنرشدية يتحد فيها العقل الهيولاني بالنفس الإنسانية على الأقل بطريقتين، وهو ما يحدث دائماً إبان نشاط عقلي يجري تحت الوصاية الكاملة للعقل الفعال. والفرق بين الصور الهيولية والصور غير الهيولية يرتهن بالمعقول نفسه ودرجة تبعيته بالنسبة إلى الهيولي؛ ومع ذلك - حتى إذا حلا لابن رشد أن يقول إن كل «العقول النظرية موجودة بالقوة في النفس الإنسانية» - فمن البديهي أن النفس الإنسانية لا تحتوي بالقوة على العقل الهيولاني، ولكنها متحدة به بالقوة فقط، سواء بالفطرة أو إبان تحريكه الجزئي إلى الفعل، نظراً لأن كل العقول النظرية بالقوة تكون متحدة بالإنسان كلما اتحدت النفس الإنسانية فعلاً على الأقل بعقل واحد منها.

سيكولوجيا المعرفة الابن رشدية والحداثة

ما هي القيمة الفلسفية لنظرية بعيدة إلى هذا الحد عن سيكولوجيا المعرفة الحديثة؟ كيف يمكن أن يكون الإنسان ابنرشدياً؟ علينا أن نحذر من التعرض لإغراء أياً كان من قبيل إغراء حياة القديسين. فبعد سَوْءات تاريخ معرفي تركز على فصل بعينه هو «دحض توماسو الأكوينو لابن رشد»، كان منبع إلهام للمصورين الإيطاليين من فرنشيسكو تريني Francesco Traini وتاديو جادّي Taddi Gaddi إلى بينوتسو جوتسولي Benozzo Gozzoli لا ينبغي أن نتورط في أخطاء جديدة حول منظور آخر ونرسم صورة عريضة نؤلفها بكاملها حول الفيلسوف القرطبي. وإنما ينبغي علينا لكي نفهم خصوصية مذهب ابن رشد فهماً جيداً، ولكي نقدر تمام التقدير حداثته المدهشة، أن ندرك أن المشكلة التي شغلت ابن رشد ليست هي مجرد شرح ما يجعل النفس الإنسانية بالقوة كل المعقولات بل هي تحديد موضوع التفكير الإنساني، أي ما هو ذلك الذي يتيح للإنسان أن يفكر، وبعبارة أخرى أن يتلقى فعالية العقل الفعال. يجيب ابن رشد عن ذلك بأن العقل الهيولاني، وهو موضوع مزدوج، هو الذي يدعم في آن واحد المعقولات بالفعل والعامل الذي يحركها إلى الفعل. ولو أننا شددنا هنا على أن المعقولات توجد بالقوة في العقل الهيولاني، لكان ذلك تنازلاً منا حيال تراث الشرح الذي يشوه إلى حد ما مقصد ابن رشد الحقيقي؛ فابن رشد، شارح أرسطوطاليس، يريد أن يقول إن اتحاد العقل الفعال بالإنسان هو علة التفكير، وليس العكس. والرأي عندنا، خلافاً لما يذهب إليه كثير من الشراح، أن الشيء الذي يهم ابن رشد أساساً ليس العقل الهيولاني، بل العقل الفعال: ونحن نعرف باديء ذي بدء أن ابن رشد لم يؤكد بوضوح الفصل المطلق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال، من حيث هما مبدأا التفكير؛ ثم أن العقل الفعال إذا كان أزلياً وفي فعل دائب، فليس هناك مجال لتشييء، وتقنيم عقل بالقوة لن يكون إلا خواء؛ وأخيراً وظيفة العقل الهيولاني كما يبينها ابن رشد ليست إتاحة تطبيق فعالية activité العقل الفعال على النفس الإنسانية، بل تأمين استمرار continuation هذه الفعالية فيها.

التفكير يظهر في الإنسان عن طريق استمرار الفعالية العقلية فيه: والمجاز الرئيسي في علم المعرفة الابنرشدية، ليس هو فكرة الاتصال أو الربط الأثيرة إلى ابن باجه، بل فكرة الاستمرار. التفكير يحدث باستمرار، بلا انقطاع، وكل إنسان يتلقى منه شيئاً، من حين لآخر، ولكن التفكير لا يمكن أن يكون وحده بأي حال، فلابد أن يكون هناك إنسان ليتلقى، أي ليستمر فيه ما يستمر في التفكير. والتفكير لا يكف عن تعقل نفسه بنفسه: والعقل الهيولاني لا يتأثر بأنه تارة يستمر في الصور الخيالية الحاضرة في الفرد، وتارة أخرى لا

يستمر فيها إذا لم تكن هذه الصور الخيالية حاضرة في الفرد؛ والعقل الهيولاني إذا نظرنا إليه على نحو مطلق - أعني إذا نظرنا إليه «أيضاً» من منظور لا يرتبط بفرد بعينه، بل بالإنسانية ككل- وجدناه مستمراً في التعقل لا يكف عنه semper invenietur intelligens مثل العقل الفعال نفسه.

إن حضور صورة خيالية في نفس إنسانية يفتح فيها بالقوة مجال المعقول المحض، وهو ما يسمى «الاتحاد بالعقل بالقوة»، وهو اتحاد يتحقق عندما يتكشف المعقول المجرد به، من ناحية استمرارهما، في الإنسان المتحد بالعقل بالقوة في عملية العقل الفعال. وتنتج عن هذا نتيجتان:

[أ] إذا لم يكن العقل بالقوة ليتجرد قط من كل حركة إلى الفعل (أي من كل «مضمون») فالإنسان إذن قادر دائماً على التفكير؛

[ب] واتحاد الإنسان بالعقل بالقوة، بالقدر الذي يكون ممكناً، هو اتحاد بالعقل الفعال.

والفكرة [أ] تؤكدها هذه الفقرة من «كتاب النفس» التي يؤكد فيها ابن رشد أن المعقولات الأولى، أي المبادىء الأولى، أو بعبارة أخرى القضايا، وكذلك المفاهيم formationes الأولى، هي باستمرار موضوعات التعقل.

لما كان رأينا، بناءً على ما قاله أرسطوطاليس [في 24-21 a 429]، هو أن العقل الهيولاني واحد بالنسبة إلى الناس جميعاً، ولما كنا، تأسيساً على ذلك، قد رأينا أن الجنس البشري أزلي، وهو ما أثبتناه في مواضع أخرى، فمن الضروري الآن أن نقبل بأن العقل الهيولي لا يتجرد أبداً من المبادىء الطبيعية المشتركة لدى الجنس البشري كله، وأنا أقصد القضايا الأولى ومفاهيم الأشياء الخاصة المشتركة لدى الجنس البشري

أما الفكرة [ب] فنستخلصها من وضوح المماثلة التي يجدها قائمة بين اتحاد الإنسان بالقوة مع العقول النظرية، واتحاد الإنسان بالقوة مع العقل الفعال، والتي يتناولها بالعرض على النحو التالي:

لما لم تكن العقول النظرية تتحد بنا إلا بوساطة الصور الخيالية، ولما كان العقل الفعال - مع العقول النظرية - هو المتحد بنا (فالواقع أن ما يفهم العقول النظرية [فاهماً العقل الفعال] هو نفس الشيء، هو العقل الهيولاني) فلابد بالضرورة أن يكون العقل الفعال متحداً بنا عن طريق اتحاد العقول النظرية بنا. ومن الواضح أنه عندما توجد العقول النظرية كلها فينا

بالقوة، فإن هذا العقل [الفعال] يكون متحداً بنا بالقوة. وعندما تكون العقول النظرية كلها متحدة بنا بالفعل . ولما كانت بعض هذه العقول بالقوة وبعضها الآخر بالفعل، فإن هذا العقل الفعال يكون في جزء منه متحداً بنا وفي جزء آخر غير متحد: وهذا هو ما يسمى الحركة نحو الاتحاد moveri ad continuationem . [...] والعلة التي من أجلها لا نتحد بهذا العقل إلا بعد ذلك، وأننا لا نتحد به على الفور واضحة أيضاً بذاتها. والواقع إنه طالما كان بالنسبة إلينا صورة بالقوة وأنه يتحد بنا بالقوة، فإنه يستحيل علينا أن نتعقل أي شيء بوساطته. وعلى العكس عندما يصبح بالنسبة إلينا صورة بالفعل (وهو ما يحدث عندما يستمر فينا بالفعل) عندذاك نتعقل به كل ما نتعقله، ونؤدي به العمل الذي هو خاص به.

والقبول بالفكرتين [أ] و[ب] في وقت واحد يمثل رداً قوياً على التناقض بين الأفلاطونية والأرسطوطاليسية يهدم علم المعرفة المشائي المصطبغ بالصبغة الأفلاطونية المحدثة والذي سيطر على تاريخ الفلسفة كله على أرض الإسلام وعلى أرض المسيحية جميعاً - وهو تناقض يعكس في أعماقه إشكالية الفكر في العصر الوسيط: فابن رشد يرفض مُثُل أفلاطون، ولكنه يرفض أيضاً خلط الخبراني والمتعالي، ويحل مشكلة مصدر المعقولات الخالصة بأن يرفع الضوء إلى مستوى النموذج العقلي العام، وما كان الضوء عند أرسطوطاليس إلا عنصراً من عناصر مجازه العام. ليس المهم عند ابن رشد مقارنة عملية التعقل بالإنارة، بل تطبيق النموذج الفزيائي الخاص بانتشار الضوء، وهو تطبيق يجعل من العقل بالقوة إشفاف الفكرة، ويقارن ظهور المعقول بتكون الألوان ويشبه العقل الفعال بضوء يلاحق الإشفاف حيثما كان. «فنقول إن المشف هو الذي ليس بمرئي بذاته وإنما يرى من قبل لون غريب يكون فيه. والجسم الذي هو بهذه الحال هو الهواء والماء وكثير من الأجسام الصلدة كالزجاج وغيره. ولذلك ليست هذه الطبيعة للهواء من جهة ما هو هواء ولا للماء من جهة ما هو ماء، لاكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة في جميع الأشياء الشفافة، وهذه الطبيعة هي موجودة في الجسم الآبدي أعني السماوي. فأما الضوء فهو كمال هذه الطبيعة وفعلها أعني أن الضوء هو كمال المشف من جهة ما هو مشف. وذلك أن المشف منه بالقوة ومنه بالفعل، فما كان بالقوة فهو مظلم وما كان بالفعل فهو مضيء. والضوء بمنزلة اللون للمشف متى كان مشفاً بالاستكمال، وذلك إما عن النار أو الجسم السماوي، فإن المضيء هو هذان فقط. والجسم السماوي هو مشف بالفعل دائماً، لأنه يوجد فيه معاً الضوء والإشفاف دائماً. والضوء هو في المشف بمنزلة الملكة، والظلمة ضد الضوء وهي عدم هذه الملكة في المشف. ولذلك ليس حدوث الضوء شيئاً غير حضور هذا المعنى في المشف، أعني كونه مشفاً بالفعل، وليس الضوء بجسم ولا شيئاً يسيل من جسم». وحدس ابن رشد المحوري هو أنه ليست هناك أشكال مفارقة لكل فكرة، ولكن هناك المعقول الخالص، لأن هناك عقل خالص لا يكف عن

التعقل وعن تعقل ذاته: أن تكون إنساناً هو أن تتصل بهذه العملية عن طريق الاستعداد لها أولاً، ثم تركها تجري في ذاتك بعد ذلك. ولهذا فابن رشد يميز نوعين من اتصال الإنسان بالعقل: النوع الأول فيه العقل المسمى «بالملكة»، العقل الفعال هو العلة الفاعلة للمعقول في النفس ؛ النوع الثاني العقل يجعل من ذاته صورة للنفس إلى الدرجة التي ينجز الإنسان به ما يجعل منه إنساناً:

عندما تبلغ هذه الحركة [الصعود إلى الاتصال] غايتها، يتحد هذا العقل دفعة واحدة (في الترجمة اللاتينية statim) بنا في كل الأحوال. فمن الواضح إذن أن العلاقة التي يقيمها معنا في هذه الحالة يمكن مقارنتها بتلك التي يقيمها معنا العقل بالملكة (في الترجمة اللاتينية intellectus qui est in habitu) . وما دامت الحال هكذا فلابد أن يتعقل الإنسان الموجودات في مجموعها عن طريق العقل الخاص به وأن يمارس على كل شيء فعلاً هو خاص به تماماً يقوم عن طريق التعقل الخاص به بتعقل كل شيء موجود بوساطة العقل بالملكة عندما يكون متصلاً به بفضل الصور المتخيلة.

هذا الاتصال الثاني، وهو قد أصبح اتصالاً صورياً ولم يعد مجرد اتصال فعال، يصفه ثيمسطيوس على أنه حالة توشك أن تكون ربانية:

ومن هنا فإن الإنسان يشبه الرب، كما يقول ثيميسطيوس، حتى في هذه الناحية التي يكون فيها على نحو ما هو مجموع الكائنات ويكون على نحو ما محيطاً بها جميعاً؛ والواقع أن الكائنات ليست إلا علمه وليس لهذه الكائنات من علة تبرر وجودها إلا علمه ذاته. هذه الحالة (باللاتينية ordo) مدهشة حقاً وهذا النوع من الوجود خارق للمألوف حقاً!

هذا الاتصال الثاني هو موضوع الأمل (باللاتينية fiducia) الفلسفي الذي يتحدث عنه الفارابي:

والحق أن الأمل في إمكان اتصال العقل بنا يقوم على إقامة علاقة بين العقل والإنسان على مستوى مزدوج هو مستوى الصورة والفعل، لا على مستوى الفعل وحده.

وإذا نحن عدنا إلى مفهوم العقل المستفاد، رأينا أن القبول الابنرشدي الحقيقي للمستفاد ينصب على هذا الاتصال الثاني، وهو موضوع يرجع في أصله إلى الفارابي وهو يكفي للتفريق بين ابن رشد والإسكندر الأفروديسي، بغض النظر عن كل ما يفرق بينهما من موضوعات أخرى. والواقع أن وجود اتصال عام شامل للعقل الفعال يبلغ به الإنسان، عن طريق اتصال العقل الهيولاني - الذي يهيمن على ظروف كل شيء - هو وحده العله التي يرجع إليها ابن رشد وجود العقل المستفاد: فإذا صح ما قال به الإسكندر من أن العقل

الهيولاني حادث وفاسد، وإذا صح أنه صورة طبيعية للجسم ، فإن العقل الفعال لن يستطيع الاتحاد بالإنسان لا من حيث هو صورة ولا حتى من حيث هو علة فعالة للتعقل الإنساني: فالذي يذهب إلى أن العقل الهيولاني قابل للحدوث وقابل للفساد لا يمكنه في رأيي أن يجد أي وسيلة طبيعية يشرح بها كيف يمكن اتحاده بالمعقولات المفارقة.» ولا يقتصر خطأ الإسكندر على أنه اعتقد أن العقل الهيولاني حادث، بينما هو قديم، وإنما يتجاوز ذلك إلى اعتقاده أنه سابق في الإنسان بحسب نظام الكون أو الحدوث، بينما هو فقط سابق في نظام الاتحاد. وينبني على هذا الرأي أن ابن رشد إذ يتفق مع الاسكندر على وضع العقل الفعال، لا يمكن أن يقبل فكرته في العقل المستفاد، على الرغم من أنه يستعير منه بعض تعبيراته.

فكرة ابن رشد عن العقل من الصعب أن نتمثلها على شكل منظومة حيث أنها تصدر عن سلسلة من الاختزالات وتواكب نسيج نص يتناوله ابن رشد بالشرح. ويشبه موقف الشارح ابن رشد هنا موقف البحار الذي يواجه الاختيار العسير بين Charibde وScilla وهو يتابع مسار ما كتبه أرسطوطاليس، فتعترضه الجنادل، هنا الإسكندر الأفروديسي وهناك ثيميسطيوس أو ثيوفراسطوس، بل والفارابي وابن باجه. وابن رشد يتحاشاهم الواحد بعد الآخر، وإن أخذ من هنا ومن هناك ما استحسن أخذه. يبقى أن المشكلة الأساسية في مذهبه هي الاتصال، ما عرف في الترجمة اللاتينية بـ continuatio وما تعبر عنه الفرنسية بلفظة l'union اتصال الإنسان بالعقل الهيولاني، وهو عقل واحد بالنسبة للبشر جميعاً من حيث أنه هو هو بالنسبة للناس قاطبة، ومن حيث أنه من المحال تصوره على صفة أخرى غير الأبدية نظراً لأن العقل الذي يتعقل ذاته يتعقل على نحو أزلي، فهو يدل تحديداً على ما يتعقله العقل.

ولقد تناول الشراح مذهب ابن رشد بالشرح على مر القرون وذهبوا في تأويله مذاهب عديدة متباينة كل التباين، وإن استند كل منها جزئياً على أسباب تبرره. وهذا هو ز. كوكسيڤيتس Z. Kuksewicz يوضح في جلاء المراحل التي مر بها التيار الذي عرف باسم التيار «الابنرشدي اللاتيني»، ويشدد بصفة خاصة على الدور الذي لعبه «مفهوم ماهية المكان والموضوع non differens loco et subiecto» في تحليل «المشكلة الأساسية الثانية في علم النفس الابنرشدي» أعني: اتصال العقل بالفرد – وهي مشكلة «جرى تحليلها مرتبطة بمشكلة المعرفة العقلية لدى الإنسان» . هذا المفهوم، وهو مفهوم ابنرشدي خصيص، اعتمد في رأي ز. كوكسيڤيتس على تصور للروحي spirituel «هو في حقيقته بلا مكان وبلا موضوع وهو لهذا لا يمكن أن ينفصل عن كائن فردي وهيولاني» فهو «دائماً حاضر فيه وكأنه يحيط ويخترق»

بالضرورة «كل وجود هيولاني». هذه الملحوظة تستحق أن نتلقفها وأن نبني عليها فنقول: إن المشكلة المحورية في علم المعرفة الابنرشدي مشكلة مواضع أو علم المواضع، إنها مشكلة موضوع ومكان تخرج من استحالة التحديد المكاني للمعقول وللعقل، هذه الاستحالة تدفعنا إلى التساؤل ونحن نقرأ ابن رشد، هل العقل يتعقل بواسطة الإنسان، أم أن الإنسان هو الذي يتعقل بالعقل، فليس لأيهما وجود بدون الآخر. وليس من قبيل المصادفة أن يحتج ابن رشد دائماً بمفهوم الاتصال الذي يمكنه من شرح اتحاد العقل والإنسان الفرد اعتماداً على المعرفة العقلية وشرح المعرفة العقلية لدى الإنسان اعتماداً على اتصال العقل والإنسان: فموضوع العقل، العقل الهيولاني، متصل دائماً بالعقل الفعال ومتصل دائماً في الوقت نفسه بالقدرة بالنفوس البشرية الموجودة، متحرك دائماً إلى الفعل في عدد من العقول النظرية المقابلة لمحصلة عمل العقل الفعال على الميول الخيالية للنفوس البشرية. ولا يمكننا أن نصف شروط العقل إلا انطلاقاً من واقع العقل، وواقع العقل هو واقع factum ، هو محصلة متناقضة حيث أن الإنسان يتعقل بحسب إرادته، ولكنه لا يمكنه أن يتعقل بدون العقل الذي يعمل داخلياً فيه، محصلة داخليتها نفسها لا يمكن تحديد مكانها في غير عملية التعقل ذاتها، تأسيساً على تخصيص طبائع البشر والعقل، وماهيتها من حيث المكان والموضوع.

ما بعد ابن رشد

ربما شاب تأثير ابن رشد على المفكرين العرب في الأندلس اضطراب نتيجة النقمة الأخيرة التي تعرض إليها والتي انتهت بنفيه إلى مدينة إليسانة Lucena اليهودية القديمة قرب قرطبة. وفي فترة المحنة تعرض الفيلسوف لألوان من الذل والهوان، ويذكر كتّاب الأخبار أن الناس طردوه من المسجد الذي كان قد ذهب إليه مع ابنه لصلاة العصر. ويذكر مونك Munk أن «تلاميذه هجروا دروسه بل كانوا يخشون الاستناد إلى مرجعيته». ومع ذلك لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن النشاط الفلسفي توقف في عالم الإسلام الغربي مع نفيه ثم موته. ليس هناك شك في أن وضع الفلسفة لم يكف عن التدهور بعد عام ١١٩٨ في الأندلس وفي المغرب، ولكن هذا الوهن التدريجي كان شيئاً، وكان مصير فلسفة ابن رشد بعد موته شيئاً آخر. كان السبب الرئيسي لما اعترى الفلسفة من وهن هو ازدياد حدة رد فعل المتكلمين وسياسة التعصب التي انتهجها ملوك الموحدين تحت ضغط العامة. بقي أن نذكر أننا لا نجد واحداً من تلاميذ ابن رشد حقق بعده شهرة في عالم الفلسفة، فقد قل عدد الفلاسفة الذين ضربوا في الفلسفة بسهم وافر، باستثناء ابن تُملوس Ibn Tumlûs (١١٦٤ -١٢٢٣) طبيب الخليفة الموحدي الناصر والذي يُفترض أنه كان تلميذاً لابن رشد، وله شروح على «المقولات»

وعلى «التحليلات» و«مقدمة للمنطق»، وطبعاً باستثناء الصوفي الكبير ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠).

صنف ابن عربي أكثر من ثمانمائة مصنف، وتعتبرآثاره من أعظم منجزات الفكر في العصر الوسيط. ولد في مُرسية، ويلقب بـ«الشيخ الأكبر» أي أعظم الحكماء، وعرف مدارج الصعود الروحاني في فاس في عام ١١٩٨ في عام موت ابن رشد الذي شهد جنازته. ولكن مؤلفاته الرئيسية لم تراود خاطره إلا في خارج الأندلس وشمال أفريقيا، ونعني بها: «الفتوحات المكية» التي بدأها في عام ١٢٠١ في مكة وأتمها بعد ثلاثين سنة في دمشق، وكتاب «فصوص الحكم» الذي كتبه في دمشق في عام ١٢٢٩، وبخاصة «كتاب التجليات» الذي كتبه في الموصل في عام ١٢٠٤ وفيه يبسط موضوع وحدة الوجود الذي يذهب بعض الشراح مثل إيزوتسو T. Izutsu إلى أن ابن عربي أسس فيه فلسفة بعدية وراء الفلسفات الشرقية تضم الهندوكية الڤيدانتية hindouisme védantin والبوذية الماهايانية bouddhisme mahayaniste والتاوئية taoïsme والكونفوشيوسية confucianisme.

وإذا كان أثر ابن رشد بين المسلمين قد تهرأ على نحو يوشك أن يكون مباشراً، فقد أحاطه اليهود والمسيحيون بترحيب فائق. وإذا صح قول إرنست رينان إن «كوكبة الفلسفة والعلم في الأندلس والمغرب قد تلاشت على نحو متزامن تقريباً في السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر»، فعلينا أن نشدد على أن ابن باجة وابن رشد وابن طفيل وغيرهم قد بقوا مع فلاسفة عالم الإسلام الشرقي يحدثون أثرهم في الفكر اليهودي، وعلى نحو أقل، في الفكر المسيحي في الغرب.

والحقيقة أن السبب الرئيسي في الضربة التي أوقفت مسيرة الفلسفة في عالم الإسلام الغربي كان على الأرجح يتمثل في انهيار الإمبراطورية الموحدية في أعقاب الهزيمة العسكرية في موقعة العُقاب (سنة ١٢١٢ وهي التي تعرف في الإسبانية بموقعة لاس ناباس دي تولوسا Las Navas de Tolosa). كان سقوط آواخر ملوك الطوائف السريع (ممالك الشريش Jerez ومُرسية ولبلة) يعني انكماش الأندلس الإسلامية وانحصارها في مملكة غرناطة التي حكمها بنو نصر. وبقيت الثقافة الفلسفية على قيد الحياة حيناً في المغرب قبل أن تذهب ريحهانهائياً.

ابن سبعين (١٢١٨ - ١٢٧٠)

آخر فلاسفة الأندلس والمغرب هو محمد بن عبد الحق أبو محمد قطب الدين بن سبعين. ولد في مُرسية في عام ٦١٤ هـ وتوفي في مكة في عام ٦٦٩ هـ. عانى ابن سبعين من المآسي وصنوف الاضطهاد قبل أن يموت منتحراً في مكة، فكأنه أصبح رمزاً لما جرى على الفسلفة في عالم الإسلامي الغربي. درس ابن سبعين الفلسفة في إسبانيا، واتهم بالقول بوحدة الوجود، فهرب إلى سبته. وهناك تلقى من الأمير تكليفاً بالرد على الأسئلة الفلسفية التي طرحها الإمبراطور فريدريش الثاني .Friedrich II الهوهنشتاوفي <١١٩٤ - ١٢٥٠>. ولكن هذا التقدير العظيم الذي ناله لم يدم طويلاً فسرعان ما وجد نفسه منفياً إلى بجاية ثم إلى تونس ثم إلى القاهرة ثم إلى مكة. هكذا عاش حياة الهائم الدائم الترحال وكأنه كان يقطع في الاتجاه العكسي ذلك الطريق الذي سلكته حركة نقل العلوم التي نقلت الفلسفة من الدولة العباسية إلى إسبانيا الأموية. وخلف ابن سبعين مصنفات ذات نزعة صوفية ومصنفات فلسفية سار فيها على درب المشائين.

أما الرسائل التي رد فيها على فريدريش الثاني التي تعرف في الفرنسية باسم Questions أو Lettres siciliennes وهي بالعربية «الكلام على المسائل الصقلية» فتتناول خمس مشكلات:

١) قِدِيم العالم (الحكيم أرسطوطاليس أكد في غالبية مصنفاته أن العالم وجد منذ الأبد [...] وما هي البراهين التي قدمها، إذا كان قد برهن عليها. فإذا لم يكن قد برهن عليها فعلام استند اقتناعه)؛

٢) إمكان اللاهوت (ماهو هدف علم اللاهوت وما هي أسس هذا العلم التي لا تُدحض، إذا كان كانت له هذه الأسس؟)

٣) البنية القاطيغورية للوجود (ما هي الصفات الأساسية للوجود، وما هو عددها بالضبط؟ هل القاطيغوريات - المقولات - عشر كما يؤكد أرسطوطاليس أم خمس كما يؤكد أفلاطون؟)

٤) إمكان أبدية فردية ووجود نفس فردية (ما هو البرهان على أبدية النفس، إذا كانت موجودة؟ وما هو مكان أرسطوطاليس بالقياس إلى الإسكندر الأفروديسي في هذا الموضوع؟

٥) العلاقة بين العقل والوحي (ما هو معنى حديث النبي محمد <عليه الصلاة والسلام>: قلب المؤمن بين أصابع الرحمن؟).

تعتبر «الرسائل الصقلية» - «الكلام على المسائل الصقلية» - شاهداً فريداً على الومضات الأخيرة التي أومضها الفكر الأندلسي، كما تعتبر أيضاً علامة، في زمن الحروب الصليبية، على واحد من اللقاءات الفلسفية الأخيرة بين الغرب المسيحي والغرب الإسلامي.

نهاية الفلسفة أم فلسفة النهاية؟

هكذا اختفت الفلسفة من عالم الإسلام؛ ويمثل اختفاؤها حقيقة واقعة يمكن تحديدها تاريخياً، فمن قائل إن نهاية العصر الوسيط المسيحي زامنت نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي. هل يعبر هذا الوصف الذي تضمنته هذه العبارة التي تناقلها المؤلفون عن مضمون هذه الظاهرة كاملاً؟ قد يمكننا أن نعبر بتعبير أكثر دقة فنقول إن نهاية ما يمكن أن نسميه الإسلام الكلاسيكي ، أو عالم الإسلام الكلاسيكي، l'Islam classique كانت علامة على نهاية الفلسفة. ولكن هذه العبارة هي الأخرى تفتقر إلى الدقة. فقد قلنا من قبل بوضوح، ومن الضروري أن نعيد هنا ما قلناه، إن أهل الفكر في عالم الإسلام مارسوا الفلسفة بعد القرن الخامس عشر الميلادي، وتركز جوهر هذا النشاط في هذا الجزء من الشرق الذي قد يمكن أن نسميه بالإيراني- الفارسي: هنالك وجدت فلسفة «الإشراق» المستلهمة من ابن سينا حَفَظَتها حتى العصر الحاضر. وتتميز هذه الفلسفة بأنها مشرقية خالصة حيث أنها تنتسب إلى فكر ابن سينا الذي وصفه بهذا الوصف ليميزه عن فلسفة المشاركين، أي المشائية اليونانية العربية. فالسؤال الحقيقي عن اختفاء الفلسفة في العالم الإسلامي ينبغي أن يرتبط بسؤال آخر هو السؤال عن الانقطاع الصامت لكل تأثير للفلسفة في عالم الإسلام الغربي، أو - على الأحرى - عالم الإسلام المطل على البحر المتوسط. وأياً كان الدرب الذي نسلكه في تفسير هذا الحدث (أو في القول بأنه يعصى على التفسير) فلا ينبغي أن نخلط بين «الفلسفة» و«الفكر». فليس كل فكر فكراً فلسفيا بمعنى «الفلسفة». فعلم الكلام فكر، والصوفية فكر : وقد بقيا كلاهما في أشكال مختلفة. أما الانقطاع الحقيقي الذي حدث فكان على المستوى التاريخي: ما انتهى العصر الوسيط حتى كف المسلمون عن أن يطالبوا لأنفسهم بما كانوا يعتبرونه «ملكاً خاصاً» لهم أو نصيباً من الميراث آل إليهم بحق، هو نصيبهم من تراث الغرب، من التراث اليوناني la grécité أو من العلم الذي وُصف بـ«الخارجي»؛ كفوا عن التشرف بالدور الذي لعبوه في نقل التراث العلمي، في نقل العلم أو ما سمي بنقل الدراسات من اليونان إلى أرض الإسلام، أو نقلها- كما قيل - من «الإسكندرية إلى بغداد» - ونضيف «وإلى قرطبة». وهذه الحقيقة الواقعة تتضمن حقيقة واقعة أخرى هي أن عالَمي الإسلام، عالم الشرق وعالم الغرب، خرجا جزئياً من تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة خرجت جزئياً

من تاريخ عالميْ الإسلام، عالم الشرق وعالم الغرب، بالضبط في الوقت الذي كف الناس فيه، بحسب تعبيرالكندي الجميل، عن جعل العلم الأجنبي يتكلم العربية، أي عندما كف الناس عن الترجمة. وسر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر هو نفس سر نهضة القرن الثاني عشر، وهو سر كل نهضة ألا وهو : الترجمة. ويرجع الفضل إلى مارسيليو فيتشينو Marsilio Ficino (١٤٣٣-١٤٩٩) وإلى ال ميديتشي Medici - كوسيمو Cosimo وبييرو Piero ولورانتسو Lorenzo- في رعاية الترجمة مما أتاح لأوروبا أن تكتشف القدماء، فقرأت أوروبا «الأناشيد الأورفية» ، و«پويماندريس» Poimandres المنسوب إلى هرمس تريسمجيستوس <المعظم ثلاثاً> Hermes Trismegistos، و«محاورات» أفلاطون، و«تاسوعات» أفلوطين ورسائل يامبلقوس Iamblikhos ورسائل <فورفوريوس> پورفريوس Porphurios، ولكنها كانت قد اكتشفت من قبل المحدثين أعني ابن سينا وابن رشد في طليطلة في القرن الثاني عشر وفي ناپلي في القرن الثالث عشر. في هذه الفترة نفسها كف العالم الإسلامي عن ترجمة القدماء ولم يؤت محدثون بعد ذلك قط. كان في مقدور البيزنطيين في القرن الخامس عشر أن يطالعوا توماسو الأكويني مترجماً إلى اليونانية وأن يدحضوه إن احتاج الأمر؛ وكان الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط يطالعون ابن رشد في النص العربي أو في النص العربي العبراني ثم أصبحوا يطالعونه في الترجمات العبرية. فلما انتهى العصر العباسي الذهبي لم يؤت العلماء العرب والبربر والأتراك والفرس معاصرون. وأدى توقف نقل موضوعات الدرس إلى توقف نقل مراكز الدرس. وما انقطع اتصال العالمي الإسلامين بالقدماء، بقدمائهم؛ وهكذا خرجوا من تاريخهم هم.

حتى إذا قامت الإمبراطورية العثمانية، واستولت على القسطنطينية في عام ١٤٥٣، وأسقطت السلطنة المملوكية في مصر في عام ١٥١٧، أكمل الغزاة العثمانيون إقفال الإسلام على نفسه : كانوا يتبعون سُنِّية صارمة علي المذهب الحنفي فأعادوا نشر «المدارس» وقد جعلوها قلاعاً للفقه، وأقاموا فيها هيئة من المدرسين الموظفين - مثل «العلماء» في العصر العباسي، وأصبحت مهمتهم منذ ذلك الحين مجرد استرجاع إيديولوجي.

والتفكُّر في التاريخ هو المبدأ الذي يحكم كل عودة إلى امتلاك الماضي كما يحكم كل سعي إلى قطع العلاقة بالماضي. وربما كان هذا هو ما أدركه مفكرٌ أتى بعد ابن إيجي وابن سبعين، مفكرٌ ينتمي إلى الغرب كما ينتمي إلى الشرق، فقد ولد في تونس لأسرة أندلسية عريقة وتوفي في القاهرة بعد أن جال جولاته في المغرب، مفكرٌ التقى بتيمورلنك (ولنذكر أن هناك من لم يزد حظهم عن مجرد رؤية نابليون يمر راكباً حصانه تحت نافذتهم) : كتب كتابه الكبير بين عام ١٤٧٥ وعام ١٤٠٦، وهو كتاب تاريخ وعلم اجتماع تاريخي، وتفكير في مسار الحضارة الإنسانية، «العمران البشري»، وحياة المجتمعات وموتها. التاريخ، علم التاريخ

مفهوماً من حيث هو فلسفة - غير ميتافيزيقية - للنشوء والاندثار: ذلكم هو «كتاب العبر» لابن خلدون (١٣٣٢ -١٤٠٦) أول تأمل في الحتمية التاريخية. وإذا نحن أخذنا بهذا التصور فربما كان القول الفصل في أمر مآل الفلسفة على أرض الإسلام هو ميلاد علم اجتماع للتاريخ. أما المنطلق الذي ينطلق منه فيتمثل في أن العوالم تموت : كل المؤرخين البيزنطيين في القرن الخامس عشر عرفوا هذه الخبرة، نذكر كريتوبول الإمبروزي Critobule d'Imbros الذي كتب عن سيرة محمد الثاني، ولاؤنيكوس خالكوكونديلس Laonikos Chalkokondylès الذي تغنى بمآثر الأمة اليونانية.

الباب الرابع

الفلسفة اليهودية

كان للفلسفة اليهودية في العصر الوسيط مسرحان كبيران، أولهما: أرض الإسلام في الشرق والغرب، وثانيهما: بلاد المسيحية الغربية . والملاحظ أن بيزنطة لم يكن فيها فلاسفة يهود كبار، باستثناء هارون بن إيلي النيقوميدي Aaron ben Élie de Nicomédie (١٣٢٨-١٣٦٩). فعندما اعتلى يوستنيان العرش وجدت الجالية اليهودية نفسها وقد فرض عليها تثاقف حقيقي: فلم يعد لها أن تمارس شعائرها ولا أن تقرأ أسفارها إلا باليونانية، بل كان عليها في أحيان كثيرة أن تعتمد على القانون الروماني لتسوي المنازعات الملّية، وأدى هذا كله بالجالية اليهودية في بيزنطة أو بمن عرفوا باسم اليهود الرومانيوت إلى فقدان جزء من هويتهم. وتبع مجيء اليهود القرائيين مطرودين من مصر والعراق في القرن الحادي عشر إلى نشأة ألوان من ظواهر التفرقة - نذكر منها أن الإمبراطور البيزنطي ألكسيس كومنينوس أقام جداراً يفصل أحياء اليهود الرومانيوت واليهود القرائين في القسطنطينية عن الأحياء الأخرى، وهو ما يبين لنا أن اليهود زحزحوا على الأقل ابتداء من هذا التاريخ إلى مكان بعينه من الساحة الحضرية هو شواطئ القرن الذهبي <على الجانب الأوروبي المطل على البسفور> تلك الشواطيء التي سيأتي إليها في المستقبل التجار اليهود الأغنياء من البندقية. وخلاصة القول إن جوهر النشاط الفلسفي للجاليات اليهودية، بما فيها القرائيون، جرى خارج الإمبراطورية البيزنطية.

وإذا كانت بغداد تمثل بالنسبة إلى المسلمين المكان الذي قد نشأ فيه كل شيء، فقد كانت كذلك أيضاً بالنسبة إلى اليهود. ويمكننا أن نقول إن حركة الصعود البطيء التي سارت بها الفلسفة القادمة من الشرق المسلم في اتجاهها إلى الغرب المسيحي تطابق بصفة عامة الحركة العامة لنقل العلم أو نقل الدراسات. انطلقت الفلسفة اليهودية إذن من أرض الإسلام فصعدت الطريق نحو إسبانيا تقريباً بنفس إيقاع جارتها الفلسفة العربية الإسلامية. وفي إسبانيا وجدت الفلسفة اليهودية نفسها تواجه المسيحية، وحركة الاسترداد المسيحي الريكونكويستا، والاضطهاد الديني والإكراه على اعتناق المسيحية عنوة. وورث الفكر اليهودي من أرض الإسلام «علم الكلام» - فنشأ «علم كلام يهودي»؛ وورث تراثاً فلسفياً نما على مر السنين - وكان الفلاسفة المسلمون بالنسبة إليه مصدر استلهام دائم، من الفارابي إلى ابن رشد؛ كذلك

ورث لغة عالمة هي اللغة العربية. وكان اتخاذ اليهود في البلاد الممتدة من العراق إلى إسبانيا اللغة العربية لغة لهم في نهاية القرن التاسع (حيث بقيت العبرية والآرامية قاصرتين على الاستخدام الفقهي) عاملاً قوياً لعب دوره في التبادل الثقافي مع العالم الإسلامي. وهكذا كانت ممارسة اليهود اللغة العربية عامل إنماء بالنسبة إلى الفكر اليهودي. ويتوازى مع هذا الخط خطٌ آخر يتمثل في أن اليهود، وقد نعموا بوضع «الأقلية التي تحظى بالحماية»، وضع أهل الذمة، الذي ضمنته الشريعة الإسلامية، استطاعوا أن يسهموا اسهاماً نشيطاً طويل الأمد في الحياة الفكرية والثقافية المحيطة. وهكذا ترعرعت الفلسفة اليهودية سواء في بغداد أو مصر أو الأندلس بفضل الاتصال بالفلسفة الإسلامية، ومرت بمراحل مشابهة للمراحل التي مرت بها الفلسفة الإسلامية، وتعرضت لمثلما تعرضت له الفلسفة الإسلامية من أزمة أو إبطاء. ونرى اليهود على أرض المسيحية، في إسبانيا التي استردها المسيحيون، ثم في البروڤانس - جنوب فرنسا - وإيطاليا، ينتهون إلى أوضاع قل فيها نصيبهم من الخير، أو لنقل إنها كانت في بداياتها أوضاعاً هشة، ثم انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت عسيرة رهيبة، فحاقت ظاهرة الاضطهاد ثقيلة بتطور الفلسفة اليهودية، بل بمجرد نموها. ولكنها لم تمنع اليهود من ممارسة الفلسفة. وحتى إذا لم تكن اليهودية في العصر الوسيط قد أنتجت على أرض المسيحية أعمالاً تُقارن بما صنفه موسى بن ميمون، فقد حقق الفكر اليهودي الذي نما في جنوب أوروبا في القرنين الرابع عشر والخامس عشرعظمته الخاصة؛ ثم إنه كانت له أيضاً لغته الخاصة به - اللغة العبرية. لم تكن للعالم اليهودي، أو على الأحرى العوالم اليهودية، مؤسسة مدرسية تقارن بالجامعات الناطقة باللاتينية، ولم يكن لها سلطة مركزية قوية، لا سياسية - وهو أمر بديهي - ولا دينية، ولكنها أقامت علاقات بالفلاسفة كانت في كل مرة علاقات لها خصوصيتها: بل كان لبعض الجاليات مطلب فلسفي حقيقي (مثل جالية مدينة لونيل Lunel <القريبة من مونپلييه في الجنوب الفرنسي> من خلال آل تيبون أو التيبونيين tibbonistes)؛ ومن الجاليات (مثل جالية مدينة مونپلييه) من بلغ بها الحال حد مطالبة الدومينيكان بحرق نصوص موسى بن ميمون علناً (١٢٣٣).

أيا كان الأمر فهناك سمة عامة مشتركة يتسم بها الفكر اليهودي في العصر الوسيط: وهي أن الفكر اليهودي سواء على أرض الإسلام أو في بلاد المسيحية، كان أكثر حرصاً على معرفة الفلسفات والإلهيات لدى الديانتين الموحدتين الأخريين، الإسلام والمسيحية، من هاتين الديانتين تجاهه. فقد ترجم اليهود كثيراً من الكتب العربية الإسلامية والكتب المسيحية، واطلعوا على عدد كبير منها في لغتها الأصلية عربية كانت أو لاتينية. أما المسلمون فلم يسيغوا ولم يستقبلوا المصنفات اليهودية، حتى المكتوبة بالعربية. وأما المسيحيون فلم يعرفوا منها إلا قدراً ضئيلاً: كانت معرفتهم بالثقافة الفلسفية اليهودية في الأعوام حول ١٢٣٠ قاصرة على ترجمة جزئية معدلة لكتاب موسى بن ميمون Maïmonide «دلالة

الحائرين» كتبت في عامي ١٢٢٣ و١٢٢٤ على أساس الترجمة العبرية التي وضعها شمويل بن تيبون، وعلى بعض ترجمات اسحق Ysaacوابن جبيرول <ابن جبريل> Ibn Gabirol. وفي عام ١٢٤٠ زادت الترجمة الجزئية المعدلة لكتاب بن ميمون حيث أضيف إليها ملحق بعنوان Liber Rabbi Moyse Hebraei de uno et benedicto quod nec est corpus nec virtus in corpore وهو ترجمة لاتينية لـ ٢٥ قضية فلسفية - أو ٢٦ قضية إذا حسبنا تلك التي أضافها ابن ميمون نفسه- تضم الإلهيات الفلسفية التي تستهل الكتاب الثاني من «دلالة الحائرين». وحول عام ١٢٥٠ ظهرت صياغة ثانية من ترجمة «دلالة الحائرين» أكثر اكتمالاً معتمدة على الترجمة العبرية الثانية لهذا المصنف الذي كتبه ابن ميمون بالعربية أصلاً، ونعني بها ترجمة يهوذا الخرزيJuda Alcharizi. وإذا استثنينا بعض الشخصيات المتفرقة، مثل إيليا <أليشع> ديلميديجو Éliya Delmedigo، وجدنا أن المؤلفات الكبيرة للفلاسفة بعد موسى بن ميمون لم تتداولها أيدي الفلاسفة الاسكولائيين. أما اليهود، فأياً كان الوضع السياسي أو الثقافي الذي عاشوا في ظله، فقد طالعوا وترجموا كتب معاصريهم. وليس من المستبعد أن تكون المساجلات العديدة المناهضة لليهود التي ازدهرت في البلاد المسيحية قد أحدثت تأثيراً مباشراً. من الممكن أن تكون الحاجة إلى معرفة آراء الغريم وأسلحته قد لعبت دوراً محركاً. ولكنها لا تفسر كل شيء، وإن صح أن اليهودية كانت متعطشة إلى المعارف «الخارجية». كانت تسعى إلى تحصيلها من أجل بناء ذاتها. طالع اليهود، أينما كانوا في البلاد الممتدة من الشرق إلى الغرب، مصنفات الماضي والمصنفات التي كتبها من كانوا معاصرين لهم، وشرحوها وأسرفوا في شرحها. والفلسفة اليهودية في العصر الوسيط، مثل نظيراتها المسيحية والإسلامية، قد حققت لنفسها الثراء بما عرفت السبيل إلى إساغته وتطويعه.

الفلسفة اليهودية على أرض الإسلام

«علم كلام» يهودى

كان اليهود موزعين في الشرق الأدنى والشمال الأفريقي وشبه جزيرة إيبريا، فوجدوا أنفسهم منغمسين في بيئات كثيراً ما اتسمت بالتباين وأوغلت في المنازعات، ولم تكن المنازعات في أمور الدين والفلسفة بين ظهراني المسلمين لتمر على اليهود دون أن تحدث صداها على ما كانوا يمارسون من فكر. فعرف اليهود ما كان جارياً بين المسلمين المعاصرين لهم من التمييز والمعارضة بين «الكلام» و«الفلسفة»، واتخذوا منهما مواقف مختلفة:

[أ] استعار بعضهم منذ النصف الثاني من القرن التاسع من التيارين - تيار «الكلام» و«تيار الفلسفة» - دون تمييز.

[ب] ورفض بعضهم، مثل موسى بن ميمون وتلاميذه، «الكلام» رفضاً قاطعاً

[ج] واعتنق آخرون، مثل يوسف بن أبراهام البصير، معلم المنشقين اليهود القرائين، منذ القرن الحادي عشر، مفاهيم الكلام عند المعتزلة.

وعن طريق القرائية وصلت الاعتزالية حتى العالم البيزنطي: وعندما ترجمت إلى العبرية الكتب التي ألفها بالعربية البصير وتلميذه يشوع بن يهوذا اعتمدها القراءون الناطقون باليونانية في بيزنطة وصاغوها صياغات معدلة، فعملت هذه الكتب المترجمة المعدلة على الحفاظ على شعلة الاعتزالية متقدة إلى أزمان تجاوزت حياة الاعتزالية على أرض الإسلام. ووجود «المتكلمين» اليهود واقع يشهد عليه ابن ميمون، إذ خصهم بصفحات وصفحات من النقد العنيف، ويشهد عليه أيضاً عدد من المؤلفين العرب سجلوا ظاهرة اخذ اليهود بعلم الكلام، نذكر منهم بخاصة المسعودي والتوحيدي. ونذكر في ختام هذه الشواهد على نحو خاص المنشورات الاعتزالية التي صنفها قراءون من القرن الحادي عشر؛ ولدينا علاوة على هذه وتلك نصوص كتبها مؤلفون أكثر اعتدالاً عاشوا في القرن العاشر، منهم قراءون مثل أبو يوسف يعقوب القرقشاني al-Qirqusâni ، ومنهم غير قرائين مثل ابن المقمّس Ibn al-Muqammis وسعاديا ‹سعدى، سعدية› Sa'adyâh بن يوسف الفيومي‹ويكتبون اسمه أحياناً Saadia de Fayyoum و Saadia Gaon ›، وكلهم يفسحون في مصنفاتهم مكاناً لآراء «الكلام» ومناهجه ويجتهدون في تطويعه ليناسب تراثهم الخاص.

والملاحظ أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كونت في مواجهة «الكلام» مركز جذب قوي، وإن لم تشكل بالضرورة دائماً بديلاً عنه. وإذا كان جميع المؤلفين العرب تقريباً قد فرقوا بين «الكلام» و«الفلسفة»، فإننا على العكس نلاحظ أن الكثير من المؤلفين اليهود لم يأخذوا بهذا التفريق - نذكر من بينهم في المقام الأول على سبيل المثال «الإسباني» باهيا ‹باهى›بن فاقوده‹باقودا› Bahya ibn Paqûda de Saragosse (نهاية القرن الحادي عشر) حتى بدا تعايش الإلهيات المعتزلية و«الفلسفة» الأفلاطونية المحدثة شيئاً يوشك أن يكون بديهياً- أو كما لاحظ G. Vajda ج. ڤاجدا ‹G. Vajda, Introduction à la pensée juive du moyen âge›: حدث نوع من «تقسيم العمل اللاهوتي» : «الكلام» أتاح لهم أن يعالجوا حدوث العالم والصفات الإلهية وحرية الإرادة؛ والأفلاطونية المحدثة أتاحت لهم أن «يلبسوا العقائد المتصلة بالغايات النهائية ثوباً فلسفياً». ومن الفلاسفة «الإسبان» اليهود في القرن الثاني عشر من اتخذ تأثير ابن سينا لديهم وضعاً متزايد الهيمنة فإذا هم يقفون نفس موقفه البراجماطي: فاستعاروا من «الكلام» كل ما أمكنهم استخدامه، وبخاصة التدليل على حدوث

العالم. هذه هي حال يهوذا هاليڤي <يهوذا اللاوي> Juda Ha-Lévi وإن صاغ عبارات جميلة رد بها «المتكلمين» إلى موضعهم (فهم من الأنبياء مثل العروضيين من الشعراء) وهذه هي أيضاً حال يوسف بن صدّيق، حتى إذا كان، فيما عدا ذلك، يرفض بصراحة الأراء المعتزلية التي رآها يوسف البصير في مسألة تقدير آلام الإنسان العادل في الآخرة.

والواقع أن ردود الفعل تجاه نمو الإلهيات الكلامية في العالم اليهودي ليست مرتبطة بشكل الوفاق السلمي الذي دعا إليه ابن فاقودة متغلغلاً تغلغلاً سطحياً على نحو أو آخر، في آراء الطائفة الربانية الغالبة، بل مرتبطة بوجود تيار يكاد يمكننا أن نصفه بأنه «معتزلي يهودي» يمثله يوسف البصير والمدرسة القرائية بالقدس في صدر القرن الحادي عشر. وهذه الفرقة هي التي نستنتج من نقد ابن ميمون أن المعتزلية بقيت حية فيها. وإننا لنجد في قلب القرن الرابع عشر رجلاً هو هارون بن إيليا النيقوميدي يدافع عن بعض المواقف الموروثة عن القاضي عبد الجبار ومدرسة البصرة! (ولكن هل كان الناس يذكرون أصحابها؟)

وأياً كان الأمر فالمعتزلية ليست هي كل «الكلام»، و«الكلام» ليس هو «الإلهيات». فقد عرف الفكر اليهودي أيضاً إلهيات تأملية ليست كلامية. أما انفتاح الفكر اليهودي على المعتزلية فتفسره الحقيقة الواقعة المتمثلة في أن أسلوب القياس المعتزلي، هو وحاشيته الدجماطية يمثلان أكثر أساليب «الكلام» المتاحة قابلية للنقل وأقلها التصاقاً بالتنزيل الإسلامي. كذلك وجد الجزء من اللاهوت اليهودي الذي ينتسب إلى «الامتداح الدفاعي» أكثر مما ينتسب إلى التأمل، في «الكلام» إطاراً قابلاً لملء، فملأه. ولكننا على الرغم من ذلك كله لا نستطيع أن نضع مجمل الفكر اليهودي الوسيطي في جعبة الخيار الإسلامي بين «الكلام» و«الفلسفة»: فابن ميمون يرفض الاثنين جميعاً، دون أن يعني هذا أنه لم تكن له إسهاماته في «الإلهيات» و«الفلسفة».

«فلسفة» يهودية أم «فيلوصوفيا» يهودية؟

<سنستخدم هنا مصطلح فيلوصوفيا philosophia للدلالة على الفلسفة اليونانية أو المتصلة باليونانية على نحو مباشر و مصطلح فلسفة falsafa للدلالة على الفلسفة العربية الإسلامية، دون أن نجرده من دلالته على الفلسفة بمعناها العام>.

هل الفيلوصوفيا اليهودية الوسيطية صورة معدلة من «الفلسفة» <العربية الإسلامية>؟ هذا السؤال يحتوي هو نفسه على عدة أسئلة؛ فهو يتيح لنا أن نطرح الأسئلة التالية:

[أ] هل كان للمفكرين اليهود مدخل مباشر إلى المصادر اليونانية، وهل انطلقوا منها في إنشاء فيلوصوفيا خاصة.

[ب] هل لم يكن لهم من مدخل إلى الفيلوصوفيا اليونانية إلا من خلال التحويرات التي فرضتها عليها «الفلسفة» العربية الإسلامية، فلم ينشئوا فلسفة خاصة

[ج] هل تصوروا فلسفة مستقلة عن الفيلوصوفيا اليونانية وعن الفلسفة العربية جميعاً.

قبل أن نجيب عن هذه الأسئلة ينبغي أن نشدد على أن اللقاء بين اليهودية وبين الفلسفة اليونانية أو الفيلوصوفيا لا يعود تاريخه إلى العصر الإسلامي. فقد بدأ اليهود الناطقون باليونانية في الإسكندرية منذ القرن الأول الميلادي يضمون الأفلاطونية والرواقية إلى الفكر اليهودي: وهذا هو ‹الفيلسوف اليهودي› فيلون السكندري (توفي في سنة ٤٠ ميلادية) يحقق لقاءً بين اليهودية والهللينية ويرفعه إلى مستوى لم يبلغه بعد ذلك، فقد اجتهد كما لم يجتهد مفكر موحِّد آخر في دمج الفلسفة في الوحي المنزَّل (أو في دمج الوحي المنزَّل في الفلسفة) حيث إنه هو أول من أرسى قواعد «ميتافيزيقا الخروج» (القول بأن رب التوراة هو نفسه الموجود في الفلسفة اليونانية) والأنطوثيولوجيا onto-théologie حيث فسر الاسم الإلهي المنزل على موسى في سفر الخروج ٣، ١٤ بمعنى: إني أنا الموجود.

هكذا مارس اليهود الفلسفة اليونانية - «الفيلوصوفيا» - قبل الإسلام بستة قرون. أما أنهم كفوا عن ممارستها بعد ذلك، وأما أن يهود دار الإسلام أعادوا صلتهم بها بفضل «الفلسفة» ‹العربية الإسلامية› ، فهذا يعني أنهم اتخذوا مكاناً في ساحة حركة النقل والتنشيط الدائمين اللذين أتاحا للفلسفة - الفيلوصوفيا- في انتقالها من مركز إلى مركز، ومن قرن إلى قرن، بعثاً تلو بعث، بعد مرات موت متتالية. وأما أن اليهود اهتموا من جديد بالفلسفة اليونانية - الفيلوصوفيا - بفضل «الفلسفة» ‹العربية الإسلامية› ، فتلك ظاهرة سياسية وثقافية وإيديولوجية. كانت الفلسفة اليونانية الوثنية متضافرة مع التعليم الروماني ومع الحضارة الرومانية الإمبريالية، أي أنها مشاركة في ثقافة العدو الروماني الذي اضطهد اليهود، اشتراكاً مفرطاً يحول بين أي يهودي وبين أن يرى نفسه فيها على نحو معقول. أضف إلى ذلك ما حدث في زمان لاحق عندما أخذ العالم المسيحي بالثقافة اليونانية الرومانية ونصّر، أو قل صبغ بالصبغة المسيحية، آثار الفلسفة اليونانية الرومانية، وأدى هذا كله بالضرورة إلى تعظيم رد الفعل اليهودي الدفاعي الرافض حيال المذاهب والمناهج التي كان الضمير اليهودي يشعر أنه بعيدٌ عنها سياسياً ودينياً. أما على أرض الإسلام فقد حدث على العكس أن أصبحت الفلسفة - الفيلوصوفيا - على النقيض من المتوقع أقل غربة: حيث

صفاها المترجمون المحوّرون المسلمون أو المسيحيون المنشقون، وفصلوها عن الشرك الوثني وعن المسيحية «الإمبريالية»، أي فصلوها باختصار عن الإيديولوجية المهيمنة، فأصبحت الفلسفة مرة أخرى في نظر اليهود أداة صالحة للاستغلال. وهكذا فمن خلال عمل المفكرين المسلمين، أو على الأحرى عن طريق اتصال اليهود به، أو باختصار: بفضل الفلسفة ‹العربية الإسلامية› شغف اليهود بالفلسفة أو شغفوا بها مرة أخرى. والخلاصة أن اتصال اليهود بالصياغات العربية الإسلامية للفلسفة اليونانية عنصر جوهري في تاريخ الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط.

ولكن علينا أن نلاحظ أن الشك الذي يحيط بتحديد المقصود بالفلسفة المعروفة باسم الفلسفة العربية الإسلامية، يحيط أيضاً بالفلسفة اليهودية. هل كلمة «فلسفة» falsafa تستخدم للدلاله على نتاج محلي داخلي، أم على نتاج خارجي؟ هل الفلاسفة falâsifa هم اليونان القدامى أم قراؤهم المحدثون؟ هذا النوع من التداخل في المعنى لم يكن ممكناً في الثقافة اللاتينية بالعصر الوسيط لأن كلمة philosophi (=الفلاسفة) كانت دائماً تعني القدامى، وهم أحياناً اليونان، وفي أغلب الأحيان العرب، ولكنها لم تكن قط تعني اللاتين. أما على أرض الإسلام فكان «الفيلسوف» faylasûf هو «الآخر» هو «الخارجي» أو «الشريك» (بحسب وجهة النظر) الأجنبي مولداً في كل الحالات - اليوناني - أو الأجنبي من حيث لغته الأولى المثبتة في المرجع النصي - فالمدونات الفلسفية لغتها الأولى اليونانية. ولنذكر أن الأشعري عاب على المعتزلة علاقتهم الحميمة بـ«الفلاسفة»، فهل كانت الفلسفة في رأيه تعني علم «اليونان» أم تعني آراء بعض معاصريه؟ ونحن في سعينا إلى الإجابة عن هذا السؤال نرى أننا إذا التزمنا بحديث أعداء الفلسفة، وأنعمنا النظر فيه، استطعنا أن نخرج بما يعيننا على أن نرسم خطوط إجابة تتلخص في أن المقصود بالفلاسفة: أنصار الفلسفة، بغض النظر عما إذا كانوا الأوائل الأصلاء أم لم يكونوا، أي هم أنصار الفلسفة القدماء والمحدثين. وسلك عدد من اليهود مسلك المسلمون فصنفوا الفلسفة ضمن «العلوم الخارجية» : يشهد على ذلك ما جاء في تفسير «سفر الخلْق» أو «سفر يسيرا» الذي صنفه دوناش بن تميم حول عام ٩٥٥-٩٩٦، من أن سعديا بن يوسف وجه طائفةً من الرسائل إلى أستاذه اسحق بن سليمان حول «مشكلات العلوم الخارجية»، وأن دوناش في شبابه استطاع أن يكشف بعض الأخطاء، وهو أمر فرح به اسحق بن سليمان فرحاً شديداً.

كان موقف اليهود من الفلسفة - إذا صحّ فهمنا - هو نفس موقف المسلمين منها: فابن رشد لم يكن يقرأ اليونانية، بل كان «يتفلسف» معتمداً نصوصاً ترجمت أكثرها إلى العربية انطلاقاً من السريانية، وكان يضعها في إطار تراث تفسيري كتبه الشراح ابتداءً من الاسكندر الأفروديسي وانتهاءً بابن طفيل صاحب الفضل عليه. وهذا هو النهج الذي انتهجه اليهود

أيضاً، فهم طالعوا نصوص القدماء «باللغة العربية» وشرحوها في نطاق بساط هرمينوطيقي مدّه شراح يونانيون وعرب، قدماء ومحدثون. ونذكر على نحو خاص أن اليهود في دار الإسلام كتبوا بالعربية، أو إذا أردنا تعبيراً أدق، كتبوا بالعربية العبرية، وهي في جوهرها لغة عربية مكتوبة بحروف عبرية. واليهود طالعوا أرسطوطاليس في ترجمات عربية مكتوبة بحروف عبرية. أما الترجمات العبرية فيرتد تاريخها إلى الفترة التي تراجعت فيها الفلسفة تراجعاً ملموساً في العالم الإسلامي والتي تراجعت فيها قوى الإسلام أمام تقدم قُوى المسيحية - ونعني هنا إسبانيا. ويمكننا على سبيل التبسيط أن نقول إن الفرق الكبير بين الإسهامين الفلسفيين اللذين حققهما المسلمون العرب واليهود يكمن في أن الفلسفة لم تكن سوى لحظة محددة تاريخياً وثقافياً، في تاريخ الإحاطة بالفلسفة - الفيلوصوفيا - واقتنائها، وهو تاريخ استمر بالنسبة إلى اليهود في دار المسيحية في مرحلة الفلسفة الاسكولائية. أما المسلمون - فباستثناء فلسفات «الإشراق» الإيرانية التي كانت على أية حالة معارضة للفلسفة بمفهومها اليوناني - فيلوصوفيا- لم تعش الفلسفة بمفومها اليوناني - «الفيلوصوفيا» - بينهم بعد أن بادت «الفلسفة» ‹العربية الإسلامية›.

هناك إذن فلسفة يهودية، وفيلوصوفيا يهودية أيضاً، تزامَنا حيناً، وافترقا حيناً آخر، سواء فيما يتصل بالنصوص ولغات النقل، أو فيما يتصل بالوقوف من هذه أو تلك موقف الرفض، أو التصميم على قطع الصلة بكل فلسفة بالمعنى اليوناني لكلمة فيلوصوفيا يمكن أن تُرَد تاريخياً أو مذهبياً إلى الفلسفة ‹العربية الإسلامية›. ويمكن بناءً على هذا أن نتبين في الفكر اليهودي على الأقل ثلاثة أنواع من الفلاسفة:

١) أولئك الذين يتفلسفون فينشئون فلسفة من قبيل الفلسفة العربية الإسلامية؛

٢) أولئك الذين يتفلسفون فيكملون الفلسفة ‹العربية الإسلامية› في إطار جديد، وفي بيئة جديدة، وبلغة جديدة؛

٣) أولئك الذين يرفضون الشكل القديم والشكل الجديد للفلسفة بمعناها اليوناني الفيلوصوفيا ويقترحون بكل بساطة شيئاً آخر: وهذه هو الدرب الذي سار عليه «القبّالة».

وسرعان ما ظهرت على الساحة نوعية رابعة ونوعية خامسة :

٤) الفلاسفة الذين يتجاوزون «الفلسفة» بمعناها العربي الإسلامي على أرضها وفي منبتها

٥) الفلاسفة الذين يوفقون بين الفلسفة بمعناها العربي الإسلامي والفيلوصوفيا الجديدة

والقبالة.

وإذا كان المسيحيون النساطرة أو اليعاقبة الذين زُرعوا في أرض الإسلام، قد زودوا الشرق المسلم إلى حين بالنصوص الفلسفية اليونانية، فقد كان اليهود على نحو خاص مستهلكين للنصوص اليونانية. ثم إن المسيحيين واليهود كانت لهم تصنيفاتهم الخاصة: كان المسيحيون معتبرين من نقلة الفلسفة ولهذا كان موقفهم أضعف من موقف اليهود الذين كانوا مثل المسلمين العرب يستقبلون ويسيغون أكثر مما كانوا ينقلون؛ وفي هذا الإطار، الذي سرعان ما عفا عليه الزمن، كان نشاط اليهود أكثر وفرة وأصالة وتنوعاً وثباتاً من نشاط المسيحيين.

وإذا حاولنا أن نجيب عن السؤال الذي طرحناه في البداية، لاح لنا من المعقول أن نقول إن المفكرين اليهود، وقد أتيح لهم الاتصال بالفيلوصوفيا اليونانية من خلال التحويرات التي فرضتها عليها الفلسفة الإسلامية العربية، قد أنشأوا انطلاقاً منها أو معها أو ضدها عدة فيلوصوفيات، ‹أي عدة أنواع من الفلسفات بالمعنى اليوناني لكلمة فلسفة›. ومن هنا فإن الصياغة الحقيقية للسؤال ينبغي أن تكون على النحو التالي: «فلسفة يهودية أم فيلوصوفيات يهودية؟» وتكون الإجابة: «فيلوصوفيات يهودية». فما كانت الفلسفة بمعناها العربي الإسلامي إلا واحدة من تلك «الفيلوصوفيات».

نوهنا بسعديا بن يوسف الفيومي Sa'adyâh ibn Yûsuf al Fayyûmî، (هو أيضاً سعديا جاءون Saadia Gaon المعلم الروحي، الذي ولد في عام ٨٨٢ وتوفي في عام ٩٤٢) والذي كان كتابه «الأمانات والاعتقادات» يمثل قمة «الكلام» اليهودي. ونتناول هنا بالدرس أول شاهد على فلسفة يهودية أفلاطونية محدثة: اسحق الإسرائيلي، الذي عرفه المسيحيون المصنفون باللاتينية باسم إيزاك Ysaac.

اسحق الإسرائيلي (ح ٨٥٥ – ح ٩٥٥/٩٥٦)

لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة اسحق اليهودي، ابن سليمان. ذكر كاتب أخبار عربي أندلسي من النصف الثاني من القرن العاشر هو ابن جُلجُل، أنه ولد في مصر، وهاجر إلى القيروان وأصبح هناك صديق وتلميذ اسحق بن عِمران، طبيب بلاط زيادة الله، آخر أمير أغلبي، ثم أصبح طبيباً لعبيد الله المهدي، مؤسس الأسرة الفاطمية (ت ٩٣٤). وهناك فقرة في تفسير دوناش بن تميم على «سفر الخلق» Sêfer Yesîrâ تتيح لنا أن نتصور أنه توفي قبل ٩٥٥-٩٩٦.

وصلت إلينا خمسة من كتب اسحق هي: «كتاب التعاريف» و«كتاب الاسطقسات» و«كتاب الروح والنفس» و«كتاب الجواهر». كان اسحق معاصراً لمتّى والفارابي، ولهذا اتسمت مصنفاته بكل السمات المميزة للفلسفة الإسلامية الأولى في العصر العباسي، فلسفة الكندي وجماعته. فهذا هو «كتاب التعاريف» يبدو كأنه توليفة تنطلق من مصنفات الكندي. ليس هذا كل ما الأمر، فهناك أيضاً من تصانيفه «كتاب الجواهر» نرى فيه فيه كثيراً من الشبه البيّن بالفصول الفلسفية - أي الفصول من ٣٢-٣٥) - من كتاب «الأمير والناسك» الذي نقله بتصرف إلى العبرية إبراهيم بن حسداي (في القرن الثالث عشر)، وهذه الفصول الفلسفية مأخوذة بدورها من مصدر واحد مشترك بين اسحق والصياغة المطولة لأثولوجيا أرسطوطاليس.

والرأي عند شتيرن أن المصدر المشترك الذي استقى منه اسحق والصياغة المطولة وابن حسداي هو رسالة أفلاطونية محدثة (يسميها «المصدر الأفلاطوني المحدث لحسداي-Le néo platonicien d'Hasdây»، لأنه لم يجد أفضل من ذلك اسماً)، ونحن نعرف علاوة على ذلك أن «الأمير والناسك» ترجمة متصرفة للكتاب العربي «Bilawahar wa Yûdâsaf» (بَرْلَعام ويوصافات) الذي كانت نواته صياغة بالفارسية الوسطى لقصة بوذا. والفصول من ٣٢ إلى ٣٥ الدخيلة على القصة تعرض مذهباً أفلاطونياً محدثاً عن الفيض ودرجاته ومصير الروح بعد الموت.

وأياً كان الرأي الذي نأخذ به في شأن العلاقات بين «الصياغة الطويلة» و«الصياغة القصيرة» (أو الشائعة) لأثولوجيا أرسطوطاليس، فإن مشكلة صلة اسحق بالكندي أو بدائرته تظل مطروحة.

والمعروف أن الصياغة القصيرة هي في رأي تسيمرمان F. Zimmermann كتاب مختارات ألفه الكندي من منطلق أفلوطين العربي Plotinus Arabus الذي يرمز إليه بـ (= AP*) أما الصياغة الكبيرة فهي ثمرة ضم النص القصير الشائع مع نصوص أفلاطونية محدثة ونصوص علم الكلام الإسلامي، تم تصنيفه ... في الأوساط اليهودية بمصر على عهد الفاطميين! وهناك نقاد آخرون يرون على عكسه أن التعليق الطويل صنفه مسيحيو الشرق، ثم ترجم إلى العربية، وراجعه الكندي - اللهم إذا لم يكن - بكل بساطة - ثمرة فلسفة هيللينيستية مختلطة كانت أثيرة إلى صابئة حران.

وبناءً على الوضع الحالي لمعلوماتنا ليس هناك ما يثبت أن اسحق الإسرائيلي أقام في بغداد ولا أنه خالط جماعة الكندي (توفي في عام ٨٦٦)، ولكننا على الرغم من ذلك نرى

في وضوح أن مكتبة حقيقية تضم مصنفات الكندي كانت تحت يده.

ما نطالع «كتاب التعريفات» حتى تتضح لنا ابتداءً من سطوره الأولى علاقة التبعية التي تربط اسحق الإسرائيلي بالكندي. وهذه هي بضعة أمثلة: الففرة (١) المخصصة للأنماط المختلفة من الفحص العلمي أو المطالب العلمية الأربعة (هل، ما، أي ، لِمَ) يتبع الصياغة التي تناول بها الكندي ما يسميه المطالب الأربعة وهي العلل الأربعة التي جاءت في «التحليلات الثانية» (II, 1)؛ الفقرة (٢) تعريفات اسحق، أو على الأحرى رسومه للفلسفة- فهو الذي لا يقبل أن تكون الفلسفة ممكنة التعريف على العكس من نموذجه - تسير في ركاب نص آخر للكندي هو رسالته المسماة «في حدود الأشياء ورسومها» يعتمد فيه الكندي بدوره على التعريفات الستة المألوفة لدى شراح أرسطوطاليس السكندريين. ولكننا نلاحظ أن اسحق يقترح تضييقاً وترتيباً مختلفاً عن الكندي: تبرز فيه ثلاثة رسوم. الرسم الأول مأخوذ من اشتقاق كلمة فلسفة (= حب الحكمة)؛ الرسم الثاني مأخوذ من الخواص: «التشبه بأفعال الخالق»، أي فهم حقائق الأشياء ودراسة الأشياء من منظور العلل الأربعة: الهيولي، الصورة، الفعل، الغاية ؛ ويضيف إسحق في الطريق تعريفاً مأخوذاً عن أفلاطون يعرض الفلسفة على أنها «كَلَف وعناية دائمة بالموت» تقابل الحد الثالث عند الكندي ‹في رسالته المسماة: في حدود الأشياء ورسومها›. والرسم الثالث مأخوذ من فعلها («الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه»). بهذا الرسم - الذي يقابل الحد الخامس عند الكندي يعيد اسحق فكرة ستنعم بشهرة واسعة لدى اللاتين في العصر الوسيط: «معرفة الإنسان نفسه هي معرفته بكل شيء ("علم الكل") » - وهي مفهوم الكندي عن الإنسان من حيث هو العالَم الأصغر. والفقرة (٣) التي تعرّف الحكمة تستعيد الحد السادس من حدود الفلسفة عند الكندي («علم الأشياء الأبدية الكلية، إناتها ومائياتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان»). الفقرة (٤) تعرض مذهب الكندي في العقل كما بسطه في «رسالة في العقل»، وإذا كان الكندي قد ميز أربعة أنواع فإن إسحق لم يأخذ منها إلا ثلاثة: العقل الذي هو بالفعل دائماً، والعقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة ، و«العقل الثاني» الذي ينتقل في النفس من القوة إلى الفعل. ويضرب صفحاً عن «العقل الظاهر» الذي لا شأن له حقاً بهذا التصنيف.

هل هذا الغوص في العالم الفلسفي العربي، وعلى نحو خاص في عالم الكندي الفلسفي يعني أن إسحق كان يريد أن ينقل الفلسفة البغدادية إلى يهود مصر، كما أراد ألبرت الأكبر أن «ينقل فلسفة أرسطو إلى اللاتين»؟ هذه الفرضية في رأي ألتمان Altmann وشتيرن Stern لا تقوم لها قائمة فمصنفات إسحق الفلسفية العامة (وهو ما يعني استثناء "كتاب النفس والروح" الذي يعج باستشهادات من التوراة) نشرت أصلاً بالعربية ثم كتبت بعد ذلك بالعربية العبرية، وهذا يعني أن إسحق كان يكتب لكل الجمهور الناطق بالعربية المهتم

بالفلسفة. ولقد كان مشروعه هذا مشروعاً خارقاً للمألوف إلى حد كبير، ولكنه كان يحمل السمات المميزة للعصر العباسي - حتى إذا كان اسحق قد أمضى في إفريقية نحو أربعين عاماً من عمره تحت حكم فاطمي شيعي.

والسؤال الآن هو :أي لون من ألوان الأفلاطونية كان هذا الذي يدعو إليه إسحق؟ والرأي عندنا أن إسحق كان يدعو إلى أفلوطينية، ولكنها كانت أفلوطينية تناولها بالتعديل. عارض إسحق أثولوجيا أرسطوطاليس عندما عرّف قوة الله وإرادته بأنهما من حالات ذاته الذي هو أيضاً إحداثه وعمله، وبأنهما ليسا من قبيل الأقانيم المتميزة أو الكلمة المتحققة. وهو على عكس أفلوطين، بجعل الرب («الخالق») هو الواحد، ويضع بين الواحد والعقل جوهرين: الجوهر الأول والصورة الأولى. وعل عكس أفلوطين أيضاً أبدل الأقنوم الثالث، وهو النفس، بمنظومة من ثلاثة أقانيم تقابل (على المستوى الكلي) أنواع النفس الثلاثة التي ميزها أرسطوطاليس (على المستوي الفردي): النفس العقلية، والنفس الحساسة والنفس النباتية، ويبدل النفس الرابعة - الطبيعة - بما يسميه «الفلك» ، «السماء»، أو يتبع أرسطوطاليس في «الجوهر الخامس» -كل هذه التعديلات ، التي نجد بعضها (مثل: تتابع النفس النباتية والفلك) عند حسداي الأفلاطوني المحدث، وبعضها الآخر (مثل: تماثل الفلك والطبيعة الأفلوطينية و«الجوهر الخامس») تذكّر بالأثولوجيا «الأرسطوطاليسية» التلفيقية التي قال بها الحرانيون، وتبين إلى أي حد كان فكر إسحق الإسرائيلي مواكباً للحركة الهائلة التي سعت إلى إعادة صياغة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة، أعني حركة المشائية العربية. وإذا صح قول شتيرن إن إسحق كان يتجه إلى جمهور الفلاسفة في مجموعه، فعلينا أن نشدد على أنه لابد قد وجده أبعد مما كان يأمل. ترجم چيراردو الكريموني Gerardo de Cremona مصنفات إسحق الفلسفية إلى اللاتينية - وبخاصة كتاب التعريفات - فأصبح واحداً من المسالك النادرة التي سلكها الاسكولائيون إلى التلفيقية الأرسطوطاليسية الأفلوطينية التي صنعها فلاسفة بغداد.

وفلسفة ألبرت الأكبر هي التي نشعر فيها بتأثير إسحق على نحو أكبر من تأثيره على غيره. لم يأخذ ألبرت الأكبر عن إسحق فقط مفهوم الفيض من حيث هو لعبة ظل ونور obumbratio أقامها مقام قانون الفلاسفة («النفس العاقلة تنشأ في ظل العقل، والنفس الحساسة في ظل النفس العاقلة، والنفس النباتية في ظل الحساسة، وطبيعة السماء في ظل النباتية» راجع De intellectu, I, 1, 4)، بل أخذ عنه بوضوح نظريته عن الطبيعة، عندما حلل الميمر الثاني من "كتاب العلل" (فهو يميز العلة الأولى التي «قبل الأزل» ، والعقل الذي هو «مع الأزل» والنفس التي هي «بعد الأزل، وفوق الزمن»). وعندما حلل توماسو الأكويني الفقرة نفسها استنتج أن هناك ثلاثة أنواع من العلل الأولى (هي: العلة الأولى Causa pri-

ma ، العقول، النفوس) وأن المستوى الرابع من عالم الواقع ordo rerum عالم الأجسام ليس جزءاً من العلل الأولى. قرأ توماسو الأكويني "كتاب العلل" وقارنه بما ظنه مصدره أي «مبادىء الأثولولوجيا» لبروقلوس، وفسّر التقسيم إلى ثلاثة أنواع الذي جاء في "كتاب العلل" انطلاقاً من تمييز «أربعة أنواع من الكائنات» كما ورد في الميمر ٢٠ من الـElementatio

(«فيما وراء الأجسام كلها هناك جوهر النفس، وفيما وراء الأنفس كلها هناك الطبيعة العاقلة، وفيما وراء كل الأقانيم العاقلة هناك الواحد») كان ألبرت الأكبر، مثله مثل مصادره العربية ينسب كتاب العلل" إلى أرسطوطاليس، ولا يميز ثلاثة بل "أربعة" علل أولى هي: العلة الأولى والعقول والنفوس والطبيعة. وقد أوحى إليه بهذا التقسيم ما جاء في شرح الميمر التاسع («الطبيعة تشمل الكون، والنفس تشمل الطبيعة والعقل يشمل النفس»)، وعلى الرغم من أنه كان يقرأ النص نفسه، فإنه لم يستخرج منه مذهباً عن الطبيعة علةً أولى.

وإذا كان ألبرت الأكبر قد بسَط هذا التصنيف الذي لا يفرضه الميمر الثاني، فإنما يرجع السبب في ذلك إلى أنه كان يشرح "كتاب العلل" انطلاقاً من مذهب الطبيعة الذي ذهب إليه إسحق الإسرائيلي في "كتاب التعريفات" (الفقرة ٦و٩) . نقول بعبارة أخرى إن الفضل يرجع إلى إسحق الإسرائيلي في أننا نجد في قلب القرن الثالث عشر اللاتيني مذهباً يجعل المفهوم الأفلوطيني عن الطبيعة (من حيث هي أقنوم دون النفس الكلية) مماثلاً لمفهوم أرسطو عن الفلك، وهو جمع بين المفهومين استوحاه من الكندي. وعلى الرغم من أن البرت الأكبر وتوماسو الأكوينو عاشا في عصر واحد، إلا أنهما لم يكونا ينتميان إلى عالم واحد. كان ألبرت، دون علم منه، يرتبط بـ«أثولوجيا أرسطوطاليس» وبالقراءة «التوفيقية» لأفلاطون (أفلوطين) وأرسطوطاليس، تلك القراءة التي أوحت بالمشائية العربية كلها تقريباً؛ أما توماسو الأكويني فكان قد دخل إلى عالَم عصر النهضة الرينسانس الفيلولوجي الذي ميّز الأفلاطونية والأرسطوطاليسية تمييزاً منهجياً.

سالومون بن جابيرول (١٠٢١-١٠٥١)

ألف سالومون بن جبيرولSalomon ibn Gabirol ، ‹أو سليمان بن جبريل›، كتابه الفلسفي «ينبوع الحياة» باللغة العربية، كما فعل غيره من أصحاب غالبية النصوص اليهودية الإسبانية، وتداوله القراء في العالم المسيحي بخاصة بعد أن ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر بعنوان Fons vitae › بالفرنسية La source de vie‹ «ينبوع الحياة»، دون أن يعرفوا على وجه التحديد من مؤلفه هذا الذي حمل الكتاب اسمه المحيّر Avicebron ، وإن ظنوه عربياً (ولم يكن في الكتاب في ترجمته اللاتينية أي إشارة إلى مرجع ديني تتيح

استجلاء الغموض). وظل الأمر على هذه الحال حتى عام ١٨٤٦ عندما توصل المؤرخ سالومون مونك Salomon Munk إلى أن المؤلف "العربي" الذي أطلق عليه اللاتين Avencebrol أو Avicebron ما هو إلا الشاعر اليهودي الملهم ابن جبيرول، الذي أبدع «التاج الملكي» Ket-er Malkouth وهو من أنجح الأعمال الشعرية في العصر الوسيط.

وابن جبيرول ‹أو ابن جبريل› ولد في ملقة بالأندلس وعاش في كل مدن إسبانيا المسلمة: سراقوسة وغرناطة وقرطبة وبلنسية. ولقد بقيت نصوص كثيرة من شعره الديني في التراتيل اليهودية، ومن أشهر أبياته الشعرية ذلك البيت الذي قال فيه ما معناه: «يا من تسكنون بيوت من الطين، أنّى لكم أن ترفعوا أبصاركم؟»

وكتاب «ينبوع الحياة» الذي ضاع أصله العربي، لم ينتشر بين يهود الأندلس قط، وأقصى ما بلغه عندهم هو أن يوسف بن صَدّيق (ت١١٤٩) ألمح إليه دون أن يعلق عليه بشيء، وإبراهام بن داود الطليطلي (ت.١١٨٠) نقده. ولم يؤد التلخيص العبري الذي ألفه في القرن الثالث عشر شمطوب بن يوسف بن فلقيره Shêmtob ben Joseph ibn Falquéra إلى إخراجه مما اكتنفه من غموض.

وترجع شهرة «ينبوع الحياة» في العالم اللاتيني بدرجة كبيرة إلى أن الاسكولائيين في القرن الثالث عشر تناولوا ابن جبيرول بنقد طويل مفصل، وبخاصة توماسو الأكويني الذي خصه بلمحة ذكية في كتابه De spiritualibus creaturis . أما ألبرت الأكبر فقد فضح فلسفة ابن جبيرول فوصفها بأنها «مقيتة» و«منفرة» وشكك في كل شيء فيها حتى أصالتها، ذاهباً إلى أن «توليف الكتاب الذي يسمونه ينبوع الحياة» لا يمكن أن يقوم به إلا مزيِّف. أما في كتابه De intellectu et intelligibili فقال إن «هذا الذي كتب "كتاب ينبوع الحياة" الذي يسميه البعض "كتاب المادة والصورة" يكذب عندما يؤكد أن العقل يستمد من طبيعته المادية القدرة على التفكير» (I, 1, 6). والتَّوَجُّه الذي يعيب ألبرت الأكبر على ابن جبيرول أنه اصطنعه لنفسه، ويجده مرفوضاً فلسفياً هو «المادية». ومن هذا المنطلق يصفه ألبرت الأكبرة تارة بأنه من أقارب الإسكندر الأفروديسي حيث إنه يؤكد أن «الهيولي الأولى والعقل بالقوة هما من طبيعة واحدة» (De anima, 3, 2, 9) ، وتارة يصفه بأنه أفلاطوني حيث إنه يؤكد [أ] أن «الهيولي هي أم الأشياء كلها» [ب] ويتلقف تحت اسم «الفاعل الأول» أو «الصانع الأول» Primus factor مفهوم «العقل الأبوي عند أفلاطون» - وهو في الحقيقة تعبير من وضع فورفوريوس - مصوِّراً (أي معطياً صورة) «لكل كائن بما له من نور عقلي»،[ج] وحيث يؤكد أن «الفعل الأول أو الفاعلية الأولى هي كلمة هذا العقل تدفقت (أو انبثت، أو انسابت influxum) في الرحم الأول matricula الذي يُحدث ويجعل كل ما هو كائن كائناً» (De causis et processu universitatis, I, 1, 6)

هل فهم هؤلاء النقاد ابن جبيرول؟ لنا أن نشك في ذلك. وهل أحسن إليه أولئك الذين مالوا إليه من بين اللاتين عندما جعلوا منه ضامناً لمذهب يسمى اليوم «الهيولانية» أو «الهيولموفية الكلية» سعياً إلى دعم فكرة أثيرة إلى اللاهوتيين الفرنسيسكان خاصة، هي فكرة التعددية الهيولية التي تتضمن «هيولي روحية» تدخل في كل الجواهر المفارقة» أو «الملائكية»؟ ربما. ولكن هناك شيء مؤكد: وهو أن هيولانية ابن جبيرول أقل بعداً عن فكر أرسطوطاليس مما أكده توماسو الأكويني وألبرت الأكبر.

وأياً كان الأمر فإن هدف «ينبوع الحياة» يطابق على أية حال برنامج المشائية العربية. فابن جبيرول يعرّف هدف الوجود الإنساني بأنه «معرفة الذات»، يعني معرفة الذات عن طريق الفلسفة، بحسب رسم من الرسوم - الأفلاطونية - للفلسفة نقلاً عن إسحق الإسرائيلي: معرفة الذات من أجل معرفة الأشياء كلها ذلكم هو هدف الحياة الإنسانية. ولكن هناك شيء بعينه تتمثل فيه كل أصالة الفكرة المطروحة، ألا وهو أن معرفة الإنسان لذاته تعني معرفة «الغاية النهائية» لوجوده، ومعرفة سبب وجوده، ومعرفة لماذا وجد. فما هي علة وجود الإنسان في رأي ابن جبيرول؟ إنها الإسهام في رجوع الأشياء كلها إلى مبدئها، في تحقيق نوع من العودة المتجددة palingénésie. وهناك عبارة مركزة تركيزاً فائقاً صاغ فيها ابن جبيرول البرنامج الفلسفي للأرسطوطالسية المنتحية منحى الأفلاطونية المحدثة، يقول إن هدف الإنسان هو: applicatio animae eius cum mundo altiore, ut unumquodque redeat ad suum simile. ما معنى هذا التعريف؟

كلمة applicatio - مع connexio, continuatio, copulatio - تعتبر من الألفاظ المساوية لكلمة coniunctio التي استخدمها المترجمون اللاتين للتعبير عن ذلك المفهوم المشائي الخاص ، الذي هو مفهوم اتصال النفس البشرية بالعقل المفارق (بالعبرية dibbuq أو devéqut). وابن جبيرول لا يتكلم عن «العقل» بل عن «العالم العلوي» ، ولعله يقصد «عالم المثل الكبرى» أو «العالم المعقول» في الأفلاطونية. هدف الوجود البشري عنده هو «اتصال النفس بالعالم العلوي». ولكن هذا الاتصال نفسه له هدف، فهو يحدث «لكي يرجع كل موجود إلى ما يشبهه»، وبعبارة أخرى : لكي يعود كل مَثَل متحقق إلى مَثَله الأكبر، لكي تستعيد كل الأشياء المفيضة وضعها المعقول.

ومفهوم وظيفة الوساطة التي تتولاها النفس الإنسانية في تحقيق العودة المتجددة الكلية مفهوم استخدمه فيما بعد العديد من المؤلفين المسيحيين. فهذا هو المعلم <مايستر> إيكهارت Eckhart يرفع صوته في عظة له بالألمانية (رقم LVI في طبعة يفايفر Pfeiffer) هاتفاً: «كل المخلوقات توجه مسيرتها نحو كمالها الأسمى. كل المخلوقات تشعر بالحاجة إلى

أن ترتفع عن حياتها لتبلغ وجودها. كل المخلوقات تأتي لتتجمع في عقلي لكي تصبح فيَّ معقولة. وأنا وحدي أعدّها لكي تعود إلى الله.» وهذا هو هوجو ريپلين الاشتراسبورجي ‹Hugo Ripelin von Straßburg ويسميه الفرنسيون Hugues Ripelin de Strasbourg› يذهب إلى المعنى نفسه وهو أن عقل الإنسان، في تأمله المثل الإلهية، هو المكان الذي ينساب إليه مسار أنهار الصيرورة (الفيض)، يقول: «كل المخلوقات وُجدت في الله قبل أن توجد بذواتها. فلما خرجت بالخلق منه، بدأت على نحو ما تبعد عن الله. ولهذا فلا بد أن يعود المخلوق العاقل إلى الله الذي كان متحداً به قبل أن يكون له وجود، وإنما يتحقق ذلك عن طريق المثل التي لايمكن أن تكون ولا يمكن أن تصبح أبداً شيئاً آخر سوى الله. عندئذ تعود الأنهار إلى النبع الذي انسابت منه. (Qo 1, 7)»

المعرفة التي ينبغي على الإنسان أن يسمو إليها، تلك التي يكتشف فيها إذ يعرف نفسه (يعرف غايته هو) أنها هي بالضبط غاية وجوده، هي الميتافيزيقا، هي ما وراء الطبيعة، هي العلم المأمول على حد قول أرسطوطاليس. وابن جبيرول لا يستخدم مصطلح الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، ولكن العلم الذي يصفه بموضوعه المزدوج – أو إذا شئنا أن نتكلم بلغة مارتن هايدجر – بتكوينه الأونطوثيولوجي onto-théo-logique أصلاً – هو الميتافيزيقا التي حدد أرسطوطاليس محيطها المزدوج على أنها «العلم بكل شيء من حيث هو موجود» scientia omnium secundum quod sunt أي هي علم يعتبر كل الأشياء من منظور واحد هو الوجود) وهي علم الذات الأولى scientia de essentia prima (يعني علم يختص بالله science de Dieu.)

وعلم الذات الأولى لا يمكن أن يكون مباشراً. فالله لانهائي، ولهذا فمن الضروري أن تكون هناك وساطة: لا يمكن أن نعرف الذات الأولى إلا من حيث هي علة من خلال معلولاتها. لابد لمعرفة الله أن نبدأ بمعرفة «ذات الوجود الكلي» essentia esse universalis يعني: ذات كل ما هو موجود بصفة عامة. ولما كانت هذه الذات مكونةً من مبدأين: الهيولي الكلية والصورة الكلية، فقد تحملت ميتافيزيقا ابن جبيرول بمهمة صريحة هي التفكير في العلة ومعلولاتها وما يربط العلة بالمعلولات، أي : الإرادة. فالعلم المأمول إذن على ثلاثة أقسام: [١] نظرية مباديء الوجود بعامة (الهيولي الكلية والصورة الكلية)[٢] نظرية الإرادة [٣] نظرية الذات الأولى؛ والهيكل التعليلي الثلاثي للموجود هو الذي يتطلب هذا التقسيم.

«التلميذ: لماذا تنقسم المعرفة في مجموعها إلى ثلاثة أقسام؟

المعلم: لأنه لا يوجد في الوجود إلا هذه الثلاثة: الهيولي والصورة والذات الأولى

والإرادة التي هي واسطة بين الطرفين.

التلميذ: وكيف لا يكون في الوجود إلا هذه الثلاثة؟

المعلم: لأنه لابد لكل مخلوق من علة وواسطة. أما العلة فهي الذات الأولى، والمخلوق هيولي - مادة - وصورة، والإرادة هي الواسطة بين الاثنين. »

وكتاب «ينبوع الحياة» غير مكتمل، لم يتم منه إلا الجزء الأول منقسماً إلى خمسة أبواب، وهو ما يفسر بلا شك بعض الاختلالات في تفسير اللاتين لابن جبيرول. وإذا كانت هناك كلمة تصلح لوصف هذا الجزء من الكتاب الذي لو تم لأصبح «مؤتلفاً عظيماً» (في رأي ج. ڤاجدا G. Vajda)، فهي في نهاية المطاف كلمة "الأفلاطونية" التي استخدمها ألبرت الأكبر، وهي أفضل من وصفه بكلمة "الأرسطوطاليسية" التي قد يجد الإنسان ما يغريه إلى استخدامها اعتماداً على مذهب الهيولومورفية الكلية. والحق أن بيان ثنائية مبدئيْ الوجود بعامة ينتسب إلى الأفلاطونية أكثر مما ينتسب إلى الأرسطوطاليسية. والمشكلة الفلسفية التي يتعرض لها ابن جبيرول هي كيف نفسر أن تكون الأشياء كلها في وقت واحد عديدة وواحدة، أي تكون - في لغة أفلاطون - هي بذاتها وأخرى. وبدلاً من أن يذهب ابن جبيرول إلى أن الـ«هي بذاتها» و«الأخرى» من شأن تكوين كل ما هو كائن، يعمد إلى إدخال مفاهيم يُفترض فيها أنها أرسطوطاليسية عن الهيولي والصورة. وهذه فعلاً خطوة خارج حدود الأفلاطونية. ولكنه على عكس التراث الأرسطوطاليسي لا يفسر الهيولي على أنها مبدأ تنويع وتشعيب والصورة على أنها مبدأ توحيد. إنه يفعل العكس تماماً، فالرأي عنده أن «الكائنات تتمايز بصورها، بينما الهيولي التي تمسكها واحدة. »

فما هو الهدف الذي قصد إليه ابن جبيرول عندما قال إن مبدأ وحدة الكل والوحدة في كل ما هو كائن هو الهيولي الكلية وأن مبدأ التمايز فيما بينها هو الصورة الكلية، وإن الهيولي والصورة على هذا النحو من التأويل يكونان مبدئَيْ أو جِذْرَيْ كل ما هو مخلوق؟ إنه يرمي إلى القول أولاً بأن كل ما هو كائن يتطلب أساساً - والهيولي الكلية ليست فقط مبدأ الوحدة لكل موجود، ولكنها أيضاً - على حد قول ف. برونرF. Brunner - «دعامة كل شيء آت إلى الوجود المدرَك»، وقوة كل الأشياء، ومكان كل ما هو موجود locus omnium rerum. ثانياً إن الهيولي (شأنها شأن الصورة) موجودة في كل ما هو موجود وأنها في نفس الوقت (مع الصورة) هي ما يدرك عقلياً من الوجود. أو كما تقول العبارة اللاتينية الوسيطية المنسوبة إلى أفلاطون: «مبادىء الوجود ومبادىء المعرفة متماثلة». ويفترض مفهوم الهيولي الكلية (شأنه شأن مفهوم الصورة الكلية) أن يكون هناك مذهب واقعي وأفلاطوني للكليات. والبديهية الفلسفية التي تؤسس مذهب ازدواجية المبادىء هي ما يعتبره الإسميون المغالطة

الواقعية بامتياز وما يعتبره الأرسطوطاليسيون بمثابة خطأ الأفلاطونية الأساسي، هذه البديهية يعلنها ابن جبيرول، عند تناوله الجوهرية، المفهوم الرئيسي لمنظومته، لأنه يتيح فهم ما يجعل الهيولي سنداً كلياً: «إذا كانت كل الجواهر تتفق في أنها جواهر، فلابد أن يكون هناك جوهر مشترك بينها يوحدها بعضها مع البعض الآخر ويمنح الجميع بالتساوي صفة الجوهرية.» هذه البديهية والنظرية التي تتضمنها أفلاطونيتان بالمعنى الدقيق الذي يكون فيه «الجوهر المشترك» هو وحدة الصفة المعقولة التي تتصف بها كل الجواهر، وتكون فيه هذه الوحدة، إذ تؤسس الهوية المثالية لكل الجواهر في الوجود الجوهر أو بعبارة أكثر دقة في الوجود المدرَك أو الوجود المعقول للجواهر، وهو أيضاً مبدأ وجودها كجواهر، لأن المعقول - طبقاً للأفلاطونية الصحيحة - هو وحده الموجود حقاً. ومن هنا فإن الهيولي الكلية تعني وحدة الصفة المعقولة المتمثلة في كل ما هو موجود من حيث هو ممكن الوجود، بينما تعني الصورة الكلية وحدة الصفة المعقولة المتمثلة في كل ما هو موجود من حيث هو شيء ما. كل شيء له هيولي، ولكن ليست هذه الهيولي هي التي تدخل في تركيب كل شيء، وليست هي التي تمثل السند الكلي لكل ما يأتي إلى الكائن: الهيولي الكلية ليست هيولي أي شيء على وجه الخصوص بينما هي الوحدة المعقولة لكل ما يمكن أن يكون. بعبارة مبسطة نقول: إنها هيولي معقولة.

عندما يذهب ابن جبيرول إلى أن النفس التي تعرف نفسها تعرف كل الأشياء، فهو يريد أن يقول إن النفس الإنسانية التي هي بحسب كلماته «فاهمة للعالم كله» comprehensor totius saeculi هي عقلياً كل شيء، وإنها تبلغ المعرفة الكاملة بذاتها إذ تعرف المبادىء التي يتحلل إليها كل ما هو كائن وكل ما هي عليه: ورد العالم المعقول إلى مبادئه المعقولة يمثل في الوقت نفسه تحريك للنفس إلى معرفة ذاتها؛ والنفس تعرف ذاتها في تحليل ما تحتويه.

وابن جبيرول، وهو يفسر تحليل العالم في النفس من حيث هوتحليل للفهم الشامل للنفس الإنسانية، أي من حيث هو الأساس الذي تقوم عليه حركة العودة المتجددة الكلية إلى العقل البشري، يقدم صياغة أصيلة للميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة الخاصة بالعودة. ومذهبه هذا، الذي يرمي إلى نفس الهدف الذي يرمي إليه مذهب ابن سينا، يمثل واحداً من البدائل الوسيطية النادرة لمذهب ابن سينا في العودة أو ما يسميه «المعاد» في ميتافيزيقته كما بسطها في كتابه «الشفاء»، إذ يقول «إن كمال النفس العاقلة هو في أن تصير عالماً أو قرناً معقولاً تُرسم فيه صورة كل شيء والنظام المعقول في كل شيء والخير الذي ينساب في كل شيء.» ليس على النفس البشرية أن تصبح العالم المعقول لكي تعود إلى المبدأ، فهي العالم عقلياً ومن شأنها أن تعيد العالم فيها إلى مبادئه. وابن جبيرول، وهو يجعل من التحليل resolutio حركة مزدوجة لتحليل العالم والنفس التي تعرفه، يدفع الفكرة الأفلاطونية

المحدثة، قبل أن تصبح اسپينوزية، إلى نتائجها النهائية، وهي الفكرة التي تقول إن «نظام وترابط المثل هما نفس نظام وترابط الأشياء».

ومن الضروري أن نبرز من هذا المنطلق التشابه بين ابن جبيرول وإسحق الإسرائيلي، ذلك التشابه الذي لا يقتصر على أن مفهومي الهيولي الكلي والصورة الكلي يذكِّران بمفهومي الهيولي والصورة الأوليين في «كتاب التعاريف»، بل يتعداه إلى مفهوم الفلسفة الذي يراه تحليلاً ذاتياً للعالم وهو ما يبدو امتداداً لرأي إسحق الذي ينص على أن النفس تعرف كل شيء عندما تعرف ذاتها.

«إذا اكتسب الإنسان معرفة حقيقية بذاته، أي بروحانيته وجسمانيته، فإنه يحصل المعرفة بكل شيء، أي بكل جوهر روحي وجسماني، نظراً لأن الإنسان يتكون من جوهر وعرض، والجوهر مزدوج: روحي وجسماني - روحي مثل النفس والعقل، وجسماني بأبعاده الثلاثة [...]. وهكذا فإن الإنسان يعرف ذاته في روحانيته وجسمانيته، إذا هو حصل المعرفة بكل الأشياء، إذا عرف في وقت معاً الجوهر الجسماني والجوهر الروحاني، وإذا عرف الجوهر الأول الذي خلقه الخالق بلا وسيط ليكون سنداً للتنوع وللعَرَض النوعي المنقسم إلى كم وكيف وعلاقة، دون أن نغفل الأعراض الستة المركبة التي تتفرع عن ائتلاف الجواهر مع الأعراض الثلاثة الأولى، إذا ما عرف الإنسان كل هذا فإنه يعي المعرفة بكل شيء ويكون جديراً بأن يسمى فيلسوفاً» (كتاب التعاريف، الجزء الثاني).

ولما كان تحليل اسحق امتداداً للتعريف الخامس للفلسفة عند الكندي، فلنا أن نقول أيضاً إن ابن جبيرول تابع نظرية الكندي عن الإنسان من حيث هو العالم الأصغر، وإنه جعل من هذه الحال الخاصة للإنسان محور العودة المتجددة. والسطور التالية من «رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها» تمثل المصدر البعيد لنظرية ابن جبيرول، يقول الكندي:

«الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية، بعيد الغور: مثل أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجساماً، ومالاأجسام إما جوهر وإما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لاجسم؛ فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر».

وتوازي الوجود والفكر الذي يشرح أن العلم بالهيولي والصورة هو في وقت واحد بالنسبة إلى النفس معرفة الذات، تواز لا يقوم فقط على أن «العقل لا يحيط بشيء إلا إذا كان ذا هيولي وصورة» ولكن أيضاً على أن الوجود والإحاطة العقلية متلازمتان، والصورة forma التي تميّز في الوجود والمعرفة، هي صورة أنطولوجية بالنسبة إلى الوجود وتمييز

(منطقي) للمعرفة، والمصوَّر formatum الذي هو سندها في الوجود والمعرفة، مادة أنطولوجية وجنس منطقي. ومذهب ابن جبيرول، إذا فهم على هذا النحو، لا يمكن إلا أن يذكِّرنا بمذهب آخر أكثر حدة طرحه في العصر نفسه بعض الواقعيين أعداء أبيلار Abélard – هو المذهب الذي يطلق عليه اسم «واقعية الماهية المادية» ويجعل هذا المذهب لكل نوع ماهية ذات وجود مادي في كل شيء ينتمي إلى هذا النوع، ويتميز هذا الشيء أو ذاك عن الأشياء الأخرى المنتمية إلى النوع بصورته فقط. والحق أن هذا المذهب الذي رفضه أبيلار هو استدلال أنطولوجي معروف مسبقاً قياساً على معلومة خارجية هي التعريف الأرسطوطاليسي للجنس على أنه هيولي أو مادة منطقية. فهل هذا هو مذهب ابن جبيرول بالضبط؟ الإجابة :لا.

إن ما يؤكده «ينبوع الحياة» هو أن بنيات الواقع هي بنيات فكرة الواقع، لأن واقعية الواقع ليست إلا المعقولية أي إمكانية إحاطة العقل به. والنفس إذ تعرف الواقع، لا تحيط علماً بشيء في خارجها: فالواقع هو انعكاس للمعقول، وهو يمتلك المعقولية حيال الواقع، والنفس حال معقول، إنها جماع ما هو كائن واقعياً. كتاب «ينبوع الحياة» يطرح مذهباً لازدواجية الوجود والمعرفة، الأنطولوجيا (الواقع) والمنطق (المعقول) مسبّقاً المثالية التي تتضمن مسلك الفاعل الصادع بالمعرفة في نشر موضوع المعرفة. أما نقاد ابن جبيرول الوسيطيون فقد فهموا مذهبه على أنه خلط لبنيات الواقع وبنيات المنطق. هذه هي فحوى نقد توماسو الأكويني في الباب الخامس من «De spiritualibus creaturis»، يقول:

« من بين التابعين لأفلاطون وأرسطوطاليس أناس خطر ببالهم أن يبتعدوا عن آرائهما فوقعوا في أخطاء أشد وطأة. وهذه هي باديء ذي بدء حال ابن جبيرول في كتاب «ينبوع الحياة» .[...] فهو إذ اعتبر الجواهر كلها دون الله من حيث هي مركبة من هيولي وصورة، وهو ما يتعارض مع رأي أرسطوطاليس ورأي أفلاطون جميعاً، ارتكب خطأً مزدوجاً. ١) أولاً لأنه يذهب إلى أنه ينبغي فهم التركيب الواقعي الذي هو في الأشياء بحسب التركيب المعقول الذي هو في أجناس الأشياء – وهو ما يعني على سبيل المثال أن النوع يتكون من جنس ومن اختلاف؛ بحيث تكون الهيولي جنس كل ما هو موجود مقولياً، وتكون الصورة هي اختلافها. ٢) ثانياً لأنه يذهب إلى أن الوجود بالقوة أو الوجود بالسند أو تلقي شيء ما يمكن أن يقال عن الكل بحسب وجهة النظر نفسها secundum unam rationem . وهو اعتماداً على هذه المباديء سلك سبيل التحليل quadam via resolutoria وهو يفحص تركيب الأشياء حتى وصل إلى الجواهر العقلية. »

إن نقل العنصر المنطقي إلى داخل الوجود – أو بعبارة أخرى تحويل البنيات المنطقية إلى واقعية أو تحويل الواقعي إلى منطقي – ذلك هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه ابن

جبيرول. وهو خطأ أفلاطوني، مثل كل المذاهب التي تقوم على نحو أو آخر بلصق التحليل المنطقي للمفاهيم على بنية الواقع لكي تحقق هكذا أو تُشَيِّيء شجرة فورفوريوس. وهنا يقدم توماسو الأكويني حجته التي لا سبيل إلى دحضها: «الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية لا يمكن أن تتكون من المادة نفسها». بقي أن نعرف: هل ذهب ابن جبيرول حقاً هذا المذهب؟

يهودا هاليڤي (١٠٧٥-١١٤١)

أُفضل ما يوصف به يهودا - يهوذا - هاليڤي Juda Ha-Lévi ‹يهودا اللاوي› أنه كان مدافعاً عن اليهودية وعالم لاهوت اختص بالتاريخ. وموضوعاته الرئيسية هي الهوية اليهودية، الواقع اليهودي، معني اليهودية. أما المشكلة الرئيسية التي تصدى لها فهي مشكلة اليهودية في وقت تغيرت فيه الأحوال في الأندلس وأصبح فيه وضع اليهود السياسي والديني هشاً عندما أمسك الغزاة الموحدون بمقاليد الأمور بعد انهيار ثقافة المرابطين: كيف يمكن أن يكون الإنسان يهودياً في عالم غلب عليه اضطهاد اليهود ومعاملتهم بالعنف؟ كيف يمكن أن «يريد» الإنسان أن يكون يهودياً؟ هذا هو السؤال المحوري الذي يبث الحياة سراً في النص الذي كتبه أولاً بالعربية - ثم ترجمه إلى العبرية بعد وفاته يهودا بن تيبونJuda ibn Tibbon في عام ١١٦٧ - والذي كان كقيامة يهودية عجيبة، ذلك هو «كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» الذي اشتهر باسم كتاب «الخزري» ‹نسبة إلى الشخصية الرئيسية فيه وهي شخصية ملك الخزر›.

ولد يهودا في طليطلة وتنقل في ربوع إسبانيا المسلمة قبل أن يقيم حيناً في غرناطة حيث خالط أقرانه المتيمين بالشعر. فلما جاء الموحدون وضع مجيئهم حداً قاسياً لحياته الرغدة، واضطر إلى الهرب، فلجأ إلى شمال إسبانيا الذي كان في ديار المسيحية، وبقي هناك عشرين عاماً يمارس الطب في طليطلة ويختلف إلى بلاط الملك الفونسو السادس، فلما مات واحد من حماته اليهود مقتولاً ‹خاف على حياته و› عاد إلى الأندلس، وصادق إبراهام بن عزرا، وصحبه في زيارة عدة جاليات يهودية في شمال أفريقيا، ثم قرر في عام ١١٤٠ أن يذهب إلى فلسطين، ولكن المنية وافته في مصر دون أن يحقق حلمه على ما يبدو.

استهل كتاب «الخزري» نوعاً أدبياً سيشتهر فيه بعد عام من وفاة يهودا كتاب «حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي» وهو درة ﭙيير أبيلار التي لم يتمها، وهذا النوع الأدبي يأتلف من الحوار بين الأديان والفلسفة ومن الاختبارالنقدي للشرائع والمعتقدات، والجدل المناهض للفلسفة أيضاً. وليس كتاب يهودا واحداً من كتب تراث كان قائماً مستقراً يمتدح ديناً بعينه امتداح المنازلة ويمثله على نحو حزين في إسبانيا المسلمة كتاب ابن حزم «الرد على

ابن نغريلة اليهودي». ويشبه كتاب يهودا كتاب أبيلار في أنه قصة خيالية أدبية، أو إذا جاز لنا أن نقول: قصة خيالية أدبية متوازنة، فيها حَكَمٌ ينأى بالممثلين عن منطق المواجهة: في «حوار» أبيلار نجد أبيلار نفسه هو الحكم يمسك الميزان بين الفيلسوف واليهودي والمسيحي؛ أما في كتاب «الخزري» فيتخذ دور الحكم صبغة مختلفة تماماً. البطل هو ملك الخزر ‹والخزر أمة من أصل تركي انحدرت من الهياطلة أو الهون الغربيين - وظل الخزر زمناً طويلاً حلفاء بيزنطة، حاربوا من أجلها العرب حتى عام ٧٣٧، ثم اعتنقوا الإسلام في القرن الثامن، وأفل نجمهم سياسياً في عام ١٠١٦ عندما استولى البيزنطيون على بقايا مملكتهم التي انكمشت في شبه جزيرة القرم›. ويحكي كتاب «الخزري» في قالب القصة الخيالية واقعة حقيقية هي اعتناق ملك الخزر اليهودية حول عام ٧٤٠ . وهكذا عالج يهودا هاليڤي في مسار اعتناق اليهودية مشكلة الهوية اليهودية. رأى ملك الخزر هذا في المنام مَلَكاً أبلغه أن الرب لا يكفيه منه أن يكون صافي «النية» بل ينتظر منه «أعمالاً» بعينها. الرب هنا، مثله مثل الرب في مذهب الخوارج المسلمين، أو - إذا أردنا مزيداً من التبسيط - مثل الرب في مذهب المسيحيين الكاثوليك، يرفض كل تبرير يقوم على الإيمان دون العمل. وهو رب يتجه إلى النفس ويكلمها في المنام - وهو ما يعني أن هناك أحلاماً صادقة. كان ملك الخزر، أو الخزري، يسعى لحل مشكلة علم أخلاق رباني، ملتمساً إجابة عن سؤال «ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟» لكي «يقبلني الله»، ولهذا راح يسأل كل من كان لديهم في زمانه إجابة، وهم بالترتيب: أهل الفلسفة والمسيحية والإسلام. أما اليهود فلم يلجأ إليهم على الفور.

كان الفيلسوفُ الذي سأله الخزري صاحبَ فلسفةٍ على شرعة الفارابي وابن سينا، من قبيل ابن باجة الذي كان معاصراً أندلسياً ليهودا هاليفي. والحق أن الفيلسوف الذي سأله الملك كان يعبر عن خلاصة آراء ابن باجة. قال إن هدف الحياة الإنسانية هو التأمل الفلسفي الذي يعني الاتصال، اتصال النفس بالعقل المفارق. أما المجتمع والشرائع التي تنظمه، أي الدين، والقانون السياسي الأعلى، فليس لها من هدف إلا إتاحة تحقيق الفلسفة في شخص الفيلسوف: وهكذا فالشرائع كلها تتساوى ما دام الهدف النهائي، وهو الاتصال، قد تحقق.

هذا البرنامج الراديكالي لا يمكن إلا أن يذكّرنا بـ«الابنرشدية السياسية» التي سيتحمس للدعوة إليها بعد ثلاثة قرون الإبنرشديون الباريسيون حول عام ١٣١٠، من أمثال چان الچاندوني Jean de Jandun، أو دانتي أليجييري Dante Alighieri. صحيح أن دانتي أليجييري لن يدعو مثل فيلسوف «الخزري» إلى «تساوي الافتراضات الدينية»، فليست الأديان في رأيه سواء؛ ولكنه على الرغم من ذلك، يسلك على درجات مختلفة، مسلك الفارابي وابن باجة وابن رشد أو چان دي چاندان، فجعل من وجود الفلاسفة والفلسفة هدف المجتمع السياسي. أضف إلى ذلك أنه اشتق من ذلك تبريره لفكرة المَلَكيِّة، فذهب في تبريره

هذا إلى أن الملكية الكلية تتيح الـ «تفعيل» الجماعي «للعقل»، أو بعبارة أخرى: التأمل الكلي، أو الحياة النظرية الكاملة. يقول: «لما كان الكمال النهائي للإنسانية على ما يبدو يكمن في القدرة أو الملكة العقلية» (Monarchie, I, 3, 7) «فإن المهمة الخصيصة بالجنس البشري في مجموعه هي التفعيل المستمر لقدرة العقل كلها [...] في مرحلة أولى سعياً إلى التأمل، ثم بعد ذلك نتيجة للمرحلة الأولى سعياً إلى الفعل (Monarchie, I,4, 1).

لم يرض الخزري بتساوي الافتراضات في مجال الدين، ووجه إلى الفيلسوف اعتراضين، متسائلاً : كيف يمكن القبول بتساوي الشرائع من منظور العقل؟ ألم تر إلى المسيحيين والمسلمين يتحاربون حرباً بلا هوادة، فهل هم على حق كلهم عندما يقولون إن أعمال القتل التي يرتكبونها يستحقون عليها مكافأة سماوية؟ هذا هو الاعتراض الأول ضد الشكية الضمنية التي تميز كل موقف فلسفي - فالفيلسوف عندما يقول بتساوي العقائد أو بوحدتها يعجز عن التصدي لفضيحة الحروب العادلة. وإذا كان المفروض أن يرضى الله عن أعمال الإنسان، فكيف يمكن أبداً أن يرضى الله عن أعمال العنف المتضادة التي يرتكبها المؤمنون بعضهم ضد البعض؟ والاحتجاج الثاني ينصب على الحلم والنبوة. فملك الخزر وقد اتبع الحلم الذي دفعه إلى ما قام به من بحث يتساءل لماذا لم تخرج الفلسفة أنبياء قط؟ ولماذا لا تتنزل الأحلام الصادقة إلى الناس على قدر حظهم من العلم؟ وإذا كانت الفلسفة هي الإيمان الحق، أي «الدين الحق»، فمعنى ذلك أن الفيلسوف وهو الأقرب إلى العقل يكون بالضرورة نبياً. ولكن هذا مالم يتحقق في الواقع، فالفلسفة والنبوة معسكران فوق جبلين متعارضين.

فلما خيبت الفلسفة رجاءه اتجه إلى الدينيْن الآخريْن، ولم يأخذ اليهودية في اعتباره لأن الوضع السياسي لليهود كان في نظره حجة ضد شريعتهم. «ثم قال الخزري: "سأسأل مسيحياً ومسلماً، لأن أعمال كل منهما بلا شك تحظى برضاء الله. أما اليهود فمذلتهم وقلة عددهم والكراهية التي يكنها الجميع لهم أسباب تكفيني لأنحيهم جانباً» (الجزء الأول، ٤).

ونفرته التناقضات المنطقية التي يقوم عليها مذهب التثليث المسيحي، فوجد نفسه مشدوداً أكثر إلى العقيدة التوحيدية القويمة التي بيّنها له محدِّثه المسلم، ولكنه لم يستطع أن يقبل جوهرها وهو : أن القرآن هو كلامُ الله نفسُه. وتساءل ، كيف نفهم أن الكتاب المعجز الذي كُتب فيه الدين منذ الأزل يكون بلغة خاصة، باختصار كيف تكون اللغة العربية في وقت معاً لغة الله وفكره؟ «أنت تقول إن كتابكم معجزة، ولكنه مكتوب باللغة العربية. ومن لا يتكلم العربية مثلي لا يمكنه أن يتبين الصفة الإعجازية الخارقة، فهو إذا تلي عليّ لم أستطع أن أفرق بينه وبين أي كلام آخر باللغة العربية.» (I, 7). وهنا قرر ملك الخزر أن يتجه إلى اليهود.

أعد يهودا هاليفي لهذا الملجأ الأخير إعداداً أريباً. فقد جعل المسيحي والمسلم، وقد

عجزا عن إثبات دعاواهما، يلتمسان، رغماً عنهما، شهادة الملة اليهودية: فقد قال المسيحيون عن أنفسهم إنهم ورثة إسرائيل الشرعيين، واستشهدوا بالكتاب المقدس الذي تفيد كلماته أنهم يكملون ديانة اليهود ولا يلغونها؛ كذلك المسلمون أظهرهم على أنهم لا يستطيعون أن يثبتوا نبوة محمد دون أن يستشهدوا بالآيات والمعجزات التي أتمها الله على الشعب اليهودي والتي لا يرقى إليها الشك.

والقوة التناقضية التي قامت عليها إجابة الحبر اليهودي عندما قابله ملك الخزر تتمثل فيما اتسمت به من استشهاد بالتوراة: فالرب الذي يؤمن به هو «إله إبراهيم واسحق وإسرائيل»، الإله الذي قاد العبرانيين إلى خارج مصر، إله أمة، إله تدبير وعناية، إله شعب اختاره. لم ترُض هذه الإجابة الملكَ، ونفّرته لنفس السبب الذي نفره القولُ بأن القرآن هو كلام الله. وأحس الملك بأنه بعيد عن الكلية. كان يأمل في الاستماع إلى خطاب كلي، حقيق بأن يدركه كل إنسان، بينما الحبر قد حدثه عن إله أمة بعينها. وكان الرأي عند الحبر: أن الإله الكلي الذي تمناه الملك لتوه هو ذلك الذي رفضه منذ قليل، إنه: إله الفلاسفة، إله العقل؛ أما الإله الحق فهو، في عقيدة الحبر، رب الأنبياء، هو الرب الذي لا ريب فيه، الرب الحاضر في التاريخ، الحاضر أمام شعبه، هو رب إسرائيل؛ كان الرد الوحيد الممكن على سعي الملك إلى اعتناق دين يستجيب للمطلب الأخلاقي الملح يتمثل في اليهودية، لأنها هي وحدها التي تقدم الأساس الأكيد، وهذا الأساس هو : وجود العهد، والسمة الربانية للشعب الذي تلقاه، والشريعة التي تتضمنه، وتراث النبوة. - كان هذا هو رد الحبر، ووجده الملك غريباً يوحي من جديد بالبعد عن الكلية. وإذا صح ما قاله الحبر، فإن الكفار لا حظ لهم من الوحي، وإنهم على وجه التحديد : حتى إذا اعتنقوا اليهودية يظلون مستبعدين من النبوة؛ والخلاصة أنه لن تكون هناك مساواة بين اليهودي وبين من يعتنق اليهودية. وأكد الحبر هذه الخلاصة التي خلص إليها هو نفسه، ولم يعط الملك أي أمل.

ويعود المؤلف في كتابه بعد ذلك إلى الفلسفة. ويتناول مسألة الوحي، فيقول إن هناك شعوباً مستبعدة من الوحي، هم أولاً «أهل الهند»، فكتبهم «كتبها أفراد فتنوا ضعاف العقول»: من هذه الكتب مثلاً «كتب التنجيم التي بسطوا فيها تقاويم تغطي عشرات الآلاف من السنين» أو «كتاب "الزراعة النبطية" الذي جاءت فيه أسماء چانبوشاد Janbushad وسجريت Sagrit ورواني Ruani» الذين «يزعمون أنهم سبقوا آدم» وأن «أحدهم، وهو چانبوشاد كان معلم آدم».

وكتاب «الزراعة النبطية» الذي يتحدث عنه يهودا ليس كتاباً هندياً بل هو كتاب يرجع إلى القرن العاشر وينسب إلى ابن وحشية، ويبدو أنه تأثر تأثراً كبيراً بمعتقدات الحرانيين في

النجوم. ويضم هذا الكتاب العجيب الذي يدور حول الزراعة أشتاتاً من كل شيء، ففيه: حكايات عن أصول آدم كما أوردها يهودا، بل فيه في القسم الخاص بزراعة الكروم نصوصاً موسّعة عن أفلوطين تشير إلى أثولوجيا أرسطوطاليس دون أن تختلط بها! أما النبط فهم شعب من شمال غرب الجزيرة العربية بلغ الذروة في العصر الهيلليني، حيث ازدهرت مدينة البتراء (في إحدى الجبانات الضخمة بهذه المدينة التي سكن أهلها الكهوف، وفي زمان كانت فيه في أيدي پطرش پاشا Patrash Pacha، أقام الأمير بن كالش إزاب Ben Kalish Ezab غريم الشيخ باب الإيهر Shaykh Bab El Ehr في أثناء حرب الخيميد Khemed).

كذلك الفلاسفة لم يزد حظهم عن الهنود فلم ينعموا هم أيضاً بالوحي. ولما قال عنهم الخزري إن هؤلاء الرجال «العاكفين على البحث» يؤكدون أن العالم موجود منذ ما لا يحصى من السنين» قال الحبر في رده عليه: «إنهم معذورون لأنهم لم يرثوا علماً أو كتاباً منزلاً». ويرجع السبب في ذلك إلى أنهم يونانيون وأن جدهم چاڤان Javan «وهم من نسل يافت» الذين يعيشون في الشمال». «والعلم يستند إلى وحي إلهي، يورثه آدم، ولا يوجد إلا في نسل سام المختار من بين أبناء نوح.» ثم يعرض الكتاب بعد ذلك تحليلاً تاريخياً سياسياً حقيقياً للزعامة الفكرية التي أتيحت للأمم المتعاقبة، ويبين لنا أن العلم والدور العلمي يستمران قدر استمرار الدور التاريخي. فالهيمنة العلمية تواكب السلطة.

«العلم (الذي لم يكُف ولن يكُف عن الانتماء الشرعي إلى هذه النخبة من نسل آدم التي هي نسل سام) لم ينتقل إلى أيدي چافان (اليونان) إلا عندما نال الهيمنة. وكان الفرس هم الذين نقلوا العلم إلى اليونان، وكانوا هم أنفسهم قد تلقوه من الكلدانيين. في ذلك الوقت، لا قبله ولا بعده، ظهر الفلاسفة اليونانيون. حتى إذا انتقلت السلطة إلى أيدي روما لم يظهر بين اليونان أي فيلسوف مشهور.»

وعرض الحبر اليهودي وضع النبوة من حيث هو عكس وضع العلم . كان ملك الخزر قد سأله: «ماذا أفعل؟» – وكان من الممكن أن تكون الإجابة: هناك وصايا أوصى بها الله. و«ما الأعمال التي أمرت بها الشريعة» اليهودية إلا من قبيل «الظواهر الطبيعية»: «وأنت لن تفهم السلوك الذي تفرضه، وستتصورها عقيمة حتى اللحظة التي تدرك فيها نتائجها.» واليهود قد تلقوا وعداً من الله: «تلقينا وعداً بأننا سنرتبط بالربانية عن طريق النبوة أو عن طريق حالة قريبة منها وأن الأمر الإلهي (يعني: كلمة الله، الوصية، القدرة الربانية) الذي ألقي إلينا سيحيطنا بعنايته وسيحقق من أجلنا الخوارق والمعجزات.»

والتوراة لا تعد بجزاء بعد الموت، إنها لا تقول: «إذا طبقتم هذه الشريعة عملياً سأدخلكم جنات وأماكن نعيم.» إن ما يعد الله به اليهود هو «وجوده»، هنا والآن، في

السراء، والضراء، باختصار يعدهم بشيء واحد هو «عونه»: «ستكونون لي شعباً مختاراً، وسأكون لكم رباً يهديكم سواء السبيل؛ ومنكم رجال سأجتبيهم، وسأرفعهم إلى السماء مع أولئك الذين تحلق أرواحهم بين الملائكة؛ وستحلق ملائكتي بينهم على الأرض. وسترونهم فرادى وجماعات، وسيحفظونكم ويحاربون أمامكم.»

وينتهي كتاب «الخزري» بمدح الأرض المقدسة والديانة اليهودية، وإجلال تهجد به الحبر في حواره مع الملك: «فلسطين بلد رب إسرائيل الخاص. والأعمال الدينية لا تتم كاملة على تلك الأرض وكثير من تعاليم شريعة إسرائيل تضيع على من لا يقيم هناك.» وتلك ضرورة تنظمها الحكمة التالية: «النية لا تخلص، والقلب لا يتطهر إلا في المكان الذي يؤمن الإنسان بأنه خاص بالله.» وهكذا فقصة يهودا هاليفي لا ترسم صورة لمراحل اعتناق ملك الخزر اليهودية بقدر ما تصور مراحل التكوين المتدرج التي مر بها قرار الهجرة في نفس الحبر، فنحن نرى الحبر في نهاية القصة «يقرر الرحيل من بلد الملك الخزري إلى أورشليم». وهكذا فإن هذا النص يناقش في شق منه قصة يهودا نفسه، فيهودا، مثل الملك، قابل طوال رحلاته وإقاماته في أرض الإسلام وأرض المسيحية، فلاسفة ومسيحيين ومسلمين. وهو مثل الحبر قرر أن يرحل إلى فلسطين.

«آه! كم أتمنى أن أهيم بين البقاع التي تجلى الله فيها لشهوده ورسله. هل من صانع يصنع لي أجنحة حتى أطير إلى هناك؟ إليك يا جبل بيتئيلي حتى أخلط بأطلالك أطلال قلبي! وأرتمي على وجهي وأتمدد على الأرض، لأعبد حجارتك وأعشق ترابك! وأقف بكهف الأجداد وأرى الخليل وقبور الثلاثة المختارين. وأجتاز غابتك يا كارمل؛ وأقف في جلعاد، وأتطلع مأخوذاً إلى قمتك يا جبل هور، وإلى ذروتك يا أباريم، التي زرع النور فوقها موسى وأخوه، المنيران العظيمان!.»

ويطابق الزفرة الشعرية الجياشة في قصائد محبة صهيون التي دبجها يهودا ما دوّنه في كتاب «الخزري» من مبررات متدرجة للرحيل، لرحيله إلى أرض إسرائيل. والرأي عند يهودا أن نموذج اعتناق اليهودية اعتناقاً حقيقاً ليس نموذج ملك الخزر. وإنما نموذجه «هو»، الحبر الذي يقرر أن «يخرج من وطنه مهاجراً إلى الأرض التي نعمت بالمنة الإلهية».

وهناك غير يهودا هاليفي شاهد آخر على الصدع الذي أحدثه غزو الموحدين، ذلك هو أبراهام بن عزرا Abraham ben Ezra (١٠٨٩-١١٦٤) من مواليد طليطلة، وكان أفلاطونياً محدثاً، وتعتبر المرثية التي كتبها في تغير الحال قمة من قمم الشعر في العصر الوسيط، ولكننا لن نتوقف عنده طويلاً، بل ننتقل إلى موسى بن ميمون الذي انتهت به حقة التي يمكن أن نسميها «حقبة الكلاسيكية» للفلسفة اليهودية في العصر الوسيط.

موسى بن ميمون (١١٣٨/١١٣٥-١٢٠٤)

موسى ‹موشى› بن ميمون Mosheh ben Maymûn الذي يعرفونه في الفرنسية أيضاً باسم Maïmonide "مايمونيد" وباللاتينية Maimonides "مايمونيدس"‹ويعرفه العرب باسم أبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون› ، ولد في قرطبة لأبٍ حبر هو إسحق بن ميمون، ورحل عنها حول عام ١١٤٨/١١٤٧فراراً من ضغط غزو الموحدين، ولجأ مع والده وأخيه داود إلى غرناطة، ثم اضطر في عام ١١٥٠ إلى الفرار من جديد، وأقام في المرية حيناً، ثم لجأت أسرته إلى فاس حول عام ١١٥٩/١١٥٨. وتعرض الحبر وأهله للاضطهاد من جديد فرحلوا إلى الأرض المقدسة يوم السبت ٤ أيار من عام ٤٩٢٧ الموافق ١٨ أبريل من عام ١١٦٤، ونزلوا عكا في ١٦ مايو. أما أورشليم فلم يصلوا إليها إلا في عام ١١٦٦ وكانت في يد الصليبيين. ولم يجدوا فيها. كما قيل، إلا أربع عائلات يهودية، وتبينوا أنهم لن يستطيعوا الإقامة هناك، فسلكوا طريقهم إلى القاهرة، حيث نعموا بمساندة الفاضل، وزير صلاح الدين - صلاح الدين الذي سيأخذ أورشليم من المسيحيين ‹الصليبيين› في عام ١١٨٧، وعمل بن ميمون طبيباً في بلاط صلاح الدين، وانعم بظروف حياة ملائمة للعمل، فعكف سنوات على تصنيف كتابٍ ضخمٍ كان بدأه منذ آثنتي عشرة سنة، على الرغم من مهامه كطبيب ومسئولياته في الجالية اليهودية، وأتمه في عام ١١٨٠، وهو كتاب «تثنية التوراة» Mishné-Torah الذي حلل فيه على نحو عقلي التراث التلمودي. وفي عام ١١٩٠ صنف بالعربية كتاب «دلالة الحائرين»، الذي ترجمة شمويل بن تيبون Samuel ibn Tibbon - بناء على طلب الجالية اليهودية في مدينة لونيل Lunel في جنوب فرنسا - بعنوان Moreh Nébukhim ، ثم ترجم إلى اللاتينية بعنوان Dux neutrorum sive perplexorum وحملت ترجمته الفرنسية عنوان Guide des égarés.

وعلى الرغم من أن مصنفات ابن رشد وصلت مصر حول عام ١١٩٠، فإن ابن ميمون، طبقاً لشهادته الخاصة لم يتأثر بها آنذاك: أما أولئك الذين حاورهم فعلماء الكلام - وبخاصة المعتزلة - والفارابي وابن باجة وابن سينا (الذي رأى أنه أقل درجة من الفارابي ولكنه يستحق أن يدرس بعناية). ثم نراه بعد ذلك يعبر عن التقدير لأرسطوطاليس، ولا يظهر أي تقدير لأفلاطون، ولا للمفكرين العرب أو اليهود الآخرين. وشخصية أرسطوطاليس لديه كما هي لدى ابن رشد شخصية فذة لا تدانيها أخرى، يشهد على ذلك ما كتبه في رسالة إلى شمويل بن تيبون:

«احرص على ألا تدرس آثار أرسطوطاليس إلا مصحوبة بشروحها: شرح الإسكندر الأفروديسي أو شرح ثيميسطيوس أو شرح ابن رشد. أما مصنفات أفلاطون، معلم

أرسطوطاليس، فهي أمثولات صعبة الفهم ولا حاجة إليها لأن آثار أرسطوطاليس تكفي؛ ولا داعي للاشتغال بآثار من سبقوه لأن عقله هو أعلى درجة بلغها العقل البشري، إذا استثنينا أولئك الذين تلقوا الوحي الإلهي.»

وأصبح موسى بن ميمون الذي عرفة اللاتين تارة تحت اسم الحبر موسى Rabbi Moyses أو موسى المصري Rabbi Moyses Aegyptus ، بعد أن مات في ١٣ ديسمبر من عام ١٢٠٤ مصدراً هاماً اغترفت منه الفلسفة المسيحية الناطقة باللاتينية: فاستعار منه توماسو الأكويني برهانه الثالث tertia via على وجود الله، واقتبس منه ألبرت الأكبر جزءاً من نقده للفلاسفة العرب وأخذ عنه المعلم إيكهارت مفهوم التفسير القائم على «العلل الطبيعية للفلاسفة».

وكتاب «دلالة الحائرين» الذي ألفه ابن ميمون من أجل تلميذه يوسف بن يهودا قمة من قمم التراث الفلسفي في العصر الوسيط. كان مشبعاً بالثقافة الفلسفية العربية الإسلامية، ضارباً أيضاً بجذوره في التراث الديني والفكري لليهودية، ولهذا نجح في توليفة لاهوتية تجاوزت الفلسفة والكلام يهودياً كان أو إسلامياً.

والمنهج اللاهوتي الذي اتبعه في «دلالة الحائرين» لابد قد سبب بلبلة للحائرين، فهو كتاب يبدو عليه الاضطراب أشد الاضطراب، وخطته تلوح قليلة الترابط - إلا أن هدفه واضح لا ريب فيه (في رأي ك. سيرا C. Sirat)

«يتناول النصف الأول من الجزء الأول بصفة عامة تعبيرات التوراة والتلمود التي لا يمكن الأخذ بها بمعناها الحرفي؛ أما النصف الثاني من الجزء الأول فيعرض الصفات الإلهية وينقد المتكلمين ومن بينهم سعديا». ويتناول فيه بالعرض والمناقشة المقدمات الاثنتي عشرة ، المقدمة الأولى: إثبات الجوهر الفرد؛ المقدمة الثانية: وجود الخلاء ؛ المقدمة الثالثة: ان الزمان مؤلف من آنات؛ المقدمة الرابعة: أن الجوهر لا ينفك من عدة أعراض؛ المقدمة الخامسة: أن الجوهر الفرد تقوم به الأعراض ولا ينفك منها؛ المقدمة السادسة: أن العرض لا يبقى زمانين؛ المقدمة السابعة:أن حكم الملكات حكم إعدامها وأنها كلها أعراض موجودة مفتقرة لفاعل؛ المقدمة الثامنة: أن ليس في جميع الموجود غير جوهر وعرض يعنون المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضاً عرض؛ المقدمة التاسعة: أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضاً؛ المقدمة العاشرة: أن الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور ؛ المقدمة الحادية عشرة: أن لا فرق في استحالة ما لا نهاية له، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالعرض، أعني أنه لا فرق بين أن تكون تلك الغير متناهية موجودة معاً، أو مقدرة من الوجود ومما قد عدم، وهذا هو الذي بالعرض كل ذلك: قالوا محال؛ المقدمة الثانية عشرة: هي قولهم: إن الحواس تخطيء ويفوتها كثير من مدركاتها ، ولذلك فلا يُدَّعى حكمها ولا تؤخذ مطلقة مباديء برهان.

والجزء الثاني من «دلالة الحائرين» يعرض المذاهب الفلسفية، ثم النبوة. ويعدد ابن ميمون المقدمات الخمس والعشرين التي يحتاج إليها الفلاسفة ليثبتوا أن الله موجود وأنه لا جسم له.

«ويبدأ الجزء الثالث بشرح مجازي لقصة الشر ، وهي الميتافيزيقا طبقاً للمشنه توراه أو تثنية التوراه - ثم يناقش بعض المسائل : العناية الإلهية، غاية العالم؛ ويشرح كتاب أيوب شرحاً سيكولوجياً ، ثم يعرض تاريخ الأديان والشعائر ويتعرض للأوامر الدينية. هذا الخلط متعمد قصد إليه ابن ميمون قصداً.» ولكن لماذا اختار الخلط؟

نلاحظ أولاً أن هذا الخلط ليس نظاماً مضطرباً، وإنما هو نظام مختلف. فعن طريقه يُلزم ابن ميمون قارئه على ممارسة التناص intertextualité، فكل كلمة لديه لها وزنها، وكل وحدة خطاب ينبغي تفسيرها مرتبطة بأخرى: «لابد أن نربط الفصول بعضها بالبعض الآخر. وعلينا عندما نقرأ فصلاً ما ألا نكتنفي بفهم موضوعه في مجموعه بل علينا أن نعي كل عبارة ترد فيه كلمة كلمة حتى إذا لم تكن متصلة بموضوع الفصل». هذا الاهتمام بالكلمة والحرف له مغزاه في إطار قاعدة هرمينوطيقية جديدة هي: «أن نقول شيئاً في غير موضعه لكي نشرح شيئاً قلناه في موضعه الحقيقي» - وهذه عبارة مختلطة حولها بعض المؤلفين فيما بعد إلى نهج في التفسير. والمعلم إيكهارت يقدم إلينا نموذجاً جيداً للهيرمينوطيقا في رأي ابن ميمون عرضه في المقدمة الثانية لكتاب التفسيرات Prologus in opus expositionum عندما يبيّن أن كل فقرة وردت استشهاداً لتفسير فقرة أخرى من الكتاب المقدس لابد أن تفسر بها في الموضع الذي تكون فيه. هذه المداخلة بين التفسيرات تتجاوز بلا شك هدف ابن ميمون نفسه، ولكنها تعبر رغم ذلك بما تبعها تضافراً تناصياً لم يلتزم به التفسير التقليدي.

ومؤلف «دلالة الحائرين»، من حيث هو فيلسوف، يتسم بالأصالة التي يتسم بها من حيث هو كاتب ومفسر. ويعتبر برهانه على وجود الله بهذا المعنى مثالياً، وإن كان قد أسيء فهمه للأسف في أكثر الأحيان.

وابن ميمون لا يرفض اجتماعياً أي موقف اعتقادي. «فإن كنت ممن يقنع بما قاله المتكلمون، وتعتقد أن قد صح البرهان على حدوث العالم فيا حبذا! (وأهلاً بك اجتماعياً) وإن لم يتبرهن عندك، بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً، فلا ضير.» فهذان اعتقادان متضادان يؤديان إلى النتيجة نفسها. فتلميذ الحبر له الحق في اتخاذ موقف مختلف. وابن ميمون يشرح له أن الأصوليين، يعني المتكلمين، لم يقف أمرهم عند حد أنهم لم يثبتوا شيئاً، بل إنه يتجاوز ذلك إلى أنهم قلبوا العالم وخالفوا قوانين الطبيعة «أبطلوا طبيعة الوجود، وغيروا فطرة السموات والأرض». ثم يبسط منهاجه هو، وهو المنهاج الذي أساء الناس فهمه.

ويتلخص رأي ابن ميمون في أن براهين إثبات وجود الله وأنه واحد ولا جسم له، ينبغي أن تستقى فقط من فرضية سرمدية العالم. على هذا النحو يكون البرهان كاملاً، سواء كان العالم قديماً أو مخلوقاً.

وينطلق القياس من افتراضين بديلين: إما أن يكون العالم مخلوقاً أو يكون قديماً : «العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً». ويمحص ابن ميمون نتائج كل فرض. فإذا كان العالم محدثاً - مخلوقاً -، فله محدثٌ خالق بلا شك، وهذا الخالق هو الله (وهذا الاستنتاج الذي ينتهي إليه من نوع الأقيسة الجدلية البسيطة وهو من قبيل "لا معلول بلا علة"، ويعتمد هذا الاستنتاج بالإضافة إلى ذلك على المبدأ الذي ينبني عليه أنه ليس هناك مولود إلا عن علة خارجة عنه، وليس هناك مولود هو علة ذاته). أما إذا كان العالم قديماً، فيستتبع هذا بالضرورة أن يكون هناك كائن غير كل أجسام العالم، لا يكون جسماً ولا قوة في جسم، بل يكون واحداً، دائماً، سرمدياً، لا علة له، ولا يمكن تغيُّره، هذا الموجود هو الله (ويغترف هذا الاستنتاج من معين البراهين الفلسفية على وجود كائن بالضرورة). وسواء أخذ بهذا الفرض أو ذاك فإنه يبرهن على شيء، في الحالة الأولي يبرهن على أن هناك خالق، وفي الثانية على أن هناك موجوداً بلا علة، ،سرمدياً، لا يمكن تغيرُه.

لماذا يفضل ابن ميمون الطريق الثاني دون الأول في «دلالة الحائرين» وفي مؤلفاته التلمودية - كما يؤكد ذلك بنفسه؟ أولاً لأنه أراد أن يثبت «وجود الله ووحدانيته وكونه غير جسم»، ولم يكن هدفه إثبات وجود خالق. ثانياً: لأن الفرضين، إذا أديا، كل واحد إلى استنتاج، فإن الفرض الأول وهو فرض المتكلمين، لا يمكن للأسف أن يُقبل فلسفياً على أنه مقدمة قياس برهاني. فاعتماداً على أرسطوطاليس لا يمكن أن يرتكن البرهان على مقدمة تكون في نفس الوقت غير بديهية وغير قابلة للبرهان. والمقدمة المتمثلة في أن العالم مخلوق ليست بديهية وليست ثابتة بالبرهان وليست قابلة للبرهنة بناء على حجج المتكلمين - وما سلامة الدليل الذي تقيمه إلا من النوع الطوبيقي أو الجدلي، ولكنه ليس برهانياً وليس علمياً. أما الفرض الثاني فمن الممكن قبوله فلسفياً كمقدمة - فالأدلة العديدة التي أتى بها الفلاسفة يمكنها انطلاقاً من هذا الوضع أن تبين ضرورتها المنطقية. لماذا يقبل ابن ميمون الفرض الثاني؟ هل السبب في ذلك أنه بديهي؟ لا. هل لأنه قابل للبرهان؟ لا.

إن الأصالة في مسلك ابن ميمون تتمثل في إدخال تمييز جديد أصلاً، تأكدت سلامته بمناسبة حوار پوپر - كون Popper-Kuhn، وما يزال علماء المعرفة إلى اليوم يعترفون به، وهو : التمييز بين ما لا يقبل التحقيق وما لا يقبل التخطيء. «حدوث العالم» لا يمكن البرهنة عليه، ولكن أدلة المتكلمين يمكن دحضها. أما قدم العالم فلا يمكن تحقيقه ولا يمكن تخطيئه.

فالنهجان، نهج المتكلمين ونهج الفلاسفة، متضادان، ومتباينان فيما يتعلق بالنتيجة. النهج الأول مهلك بالنسبة إلى علم اللاهوت لأنه ينطلق من معطى - هو حداثة العالم - لا يمكن اعتباره بمثابة برهان علمي، لأنه غير بديهي بذاته، فليس هناك برهان يثبته؛ الطريق الثاني هو وحده الذي يؤدي إلى نتيجة لأنه ينطلق من معطى - هو قدم العالم - يمكن اعتباره مقدمة لأنه ليس هناك برهان يخطّئه.

«لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة. أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بيّن واضح، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك، واستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن. وغاية قدرة المحقق عندي من المتشرعين théologiens أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجل هذا إذا قُدر عليه.»

والواقع أن أحداً لم يوفق في ذلك. ولهذا حقٌّ لابن ميمون أن يصل إلى هذه النتيجة: إنه لا يعتقد شخصياً في سرمدية العالم، ولكنه يريد أن يقيم «عقيدة حقيقية» : «ليس ذلك لأنني معتقد القدم ‹قدم العالم›، لكنني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة كلٌّ أحد يهزّها ويروم هدّها، وآخر بزعم أنها لم تبن قط.» ولهذا اختار قدم العالم وفضّله على حدثه لتكون مقدمة لبرهانه.

فهل تدل هذه الاستراتيجية التي اتبعها في إقامة البرهان على أنه كان يؤمن بحقيقة مزدوجة أو بعقيدة مزدوجة؟ لا. فالقدم ليس موضوع برهان ولا موضوع عقيدة، على عكس الخلق الذي هو موضوع عقيدة (تأسيساً على سُنة الأنبياء) وليس موضوع برهان. وتتمثل قوة ابن ميمون في تقريره أنه لا يمكن إقامة علم لاهوت انطلاقاً من اعتقاد. علم اللاهوت لا يمكن أن يقام إلا على أساس مقدمة صالحة فلسفياً، وسرمدية العالم تمثل معطى غير قابل للتخطيء، أما حدوث العالم فليس معطىً غير قابل للتحقيق.

وعلى الرغم مما اتسم به شِمطوب ‹شِمتوب› بن يوسف فلقاري Shêmtob ben Joseph Falqéra من نظر ثاقب فإنه لم يفهم حجج ابن ميمون، وفرض منذ القرن الثالث عشر على النص قراءةً جردته من قوته الخصيصة. إنه عندما قال إن برهانه قائم «سواء كان العالم قديماً أو مخلوقاً»، كان يعني أن برهانه لا يتطلب تحقيق المعطيين وهما «العالم مخلوق» و«العالم قديم»، وذلك محال في الحالتين - لأسباب مختلفة - وأنه يعتمد على أساس واحد هو عدم تخطيء المقدمة «العالم سرمدي». أما ابن فلقيرة فقد فهم العكس:

«كيف يريد إنسان أن يبرهن على أمرٍ له هذه الأهمية معتمداً على شيء مشكوك فيه،

وبخاصة إذا كان هذا الشيء غير حقيقي؟ وكيف يمكن أن تكون النتيجة حقيقية، إذا كانت مقدمات البرهان غير حقيقية، وكيف يمكن أن يقيم الإنسان برهاناً غير مشكوك فيه اعتماداً على مثل هذه المقدمات؟»

أما الإبنرشدي اليهودي موسى الناربوني Moïse de Narbonne (١٣٠٠-١٣٦٢) فقد فهم من استراتيجية ابن ميمون المعقدة أنها تدل على أنه يأخذ بالرأي القائل بسرمدية العالم وأنه يمتنع عن التصريح بذلك علناً «حتى لا يهدم أسس التدين الشعبي». أما الإبنرشديان اللاتينيان زيجر البرابنتي Siger de Brabant وبوئيسيوس الداقي Boèce de Dacie فقد زادا من اتّباع الحبر موسى دون أن يتعلقا بـ«الحقيقة المزدوجة»، وطبقا طريقته في السياق المسيحي الجامعي - وبرهنا هكذا على وجود «محرك أول» وتركا للإيمان مسألة القول بحدوث العالم أو خلقه من جديد de novo ؛ ولكنهما ذهبا إلى أبعد منه في طريق الأرثوذوكسية الدينية حيث أنهما برهنا على بطلان حجج الفلاسفة التي أرادوا بها إثبات قدم العالم، بينما وقف ابن ميمون عند حد التأسف على أن الفلاسفة لن يبلغوا هذا الهدف! وفي ديار المسيحية لم تتفجر مسألة الحقيقة المزدوجة حقيقة في الفلسفة اليهودية إلا على يد إسحق البلج Isaac Albalag.

عندما نسب موسى الناربوني إلى ابن ميمون أنه اتبع في أعماق نفسه رأياً فلسفياً قرر بإرادته أن يمتنع عن نشره بين الناس، كان يسلكه على نحو ما في مدارج إبنرشدية. والحق أن الموضوع لم يكن غريباً على فكر ابن ميمون.

فهو يشير إلى أن هناك خطرين: الكفر والحَرْفية. والحَرْفية تؤدي إلى نتيجتين، إنها تثبّت الذاهل وتحدث الاضطراب بالمتعلم. فأخذ العوام المثل المجازي بالمعنى الحرفي الظاهري، لأنهم لم يتبينوا أن أمامهم مثلاً مجازياً، ذلك هو الضلال الذي يقوم عليه مسلكهم. والفرق هنا يكمن في أن الإنسان يستطيع أن يشرح للمتعلم ما لا يمكنه شرحه للجاهل. إن شرحك للحائر المعنى الباطني لمثلٍ «بعد أن تبين له أنه مثل»، ذلك هو السبيل إلى الخروج به من حيرته. وكتاب «دلالة الحائرين»، من حيث هو دليل، يهدف إلى تقديم مفتاح للتفسير الباطني للكتاب المقدس. وهو يتجه إلى جمهور محدود جداً حتى إن ابن ميمون يرجو قارئه ألا يكشف سر ما قرأ : «أنني أتوسل بالله العلي العظم إلى أولئك الذين يقرءون مقالتي هذه ألا يشرحوا منها كلمة واحدة وألا يفسروا شيئاً للأخرين» !

وابن ميمون شأنه شأن المفكرين المسلمين الأندلسيين - إبن باجة وابن طفيل وابن رشد - يميز طبقات مختلفة من البشر. والفصل ٥١ من الجزء الثالث من «دلالة الحائرين» يبسط مذهبه من خلال مثل:

«السلطان في قصره، وأهل طاعته، كلهم، منهم قوم في المدينة، ومنهم خارج المدينة؛ وهؤلاء الذين في المدينة: منهم من استدبر السلطان، ووجهُه متَّجهٌ في طريق أخرى؛ ومنهم من هو قاصد دار السلطان، ومتَّجهٌ إليه، وطالب دخول داره، والمثول عنده، لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار؛ ومن القاصدين من وصل إلى الدار، وهو يدور حولها، ويطلب بابها؛ ومنهم من دخل من الباب، وهو ماشٍ في الدهاليز؛ ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، وحصل مع الملك في موضع واحد، وهو دار السلطان. وليس بحصوله في داخل الدار يرى السلطان، أو يكلمه؛ بل بعد حصوله في داخل الدار، لابد له من سعي أخر يسعاه، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان، ويراه على بعد، أو على قرب، أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه.»

أما الذين هم خارج المدينة فهم من لا عقيدة عندهم، هم الكفار، الذين لا يؤمنون بدين. هؤلاء دون مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة القرد. وأما الفئة الثانية : الذين هم في المدينة، لكنهم استدبروا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة، فهم أبداً من أجل تلك الآراء كلما مروا ‹ساروا›، ازدادوا بعداً عن دار السلطان، وهؤلاء شر من الأولين بكثير. والفئة الثالثة هم القاصدون دار السلطان والدخول عنده، لكنهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور المتدينين، أي الجهلاء الذين لا يشغلون أنفسهم إلا بتأدية الفرائض. والفئة الرابعة هم أولئك الذين وصلوا إلى أبواب الدار، يطوفون حولها، ولا يدخلونها، فهم الفقهاء المقلدون الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً، ولم يلموا بنظر في أصول الدين، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد، هم التلموديون كما يقول س. مونك، وأهل الكلام. والفئة الخامسة هم أهل البرهان، حصل لهم البرهان على كل ما تبرهن، وتيقنوا من الأمور الإلهية - الميتافيزيقا - كل ما يمكن تيقنه، وقاربوا اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين، هؤلاء دخلوا دار السلطان. ولكن هناك فئة أخيرة، أو هم صفوة الفئة الخامسة، هم الذين بلغوا قمة الإلهيات - الميتافيزيقا - فقد دخلوا إلى السلطان في القصر الداخلي، ومثلوا في مجلس السلطان. وهذه درجة الأنبياء.

ليس على الفيلسوف في رأي ابن ميمون أن يتوجه إلى العامة، وليست الباطنية التي يأخذ بها إشارة إلى تأثره بالابنرشدية. صحيح أنه يرى أن النتيجة الرئيسية للميتافيزيقا - الإلهيات - وهي البرهان على أن الله واحد ولا جسم له، ينبغي ، التزاماً، أن «تُدرس للصبية والعامة»، ولكن عن طريق التقاليد، لا عن طريق الفلسفة نفسها. وفي هذا يختلف ابن ميمون عن ابن رشد ومن سبقوه. الفيلسوف عند ابن رشد عليه أن يلزم الصمت؛ أما الفيلسوف عند ابن ميمون فليس عليه أن يصمت صمتاً كاملاً. فمن شأنه أن يؤسس الحقائق الميتافيزيقية التي يمكن توصيلها إلى الناس على نحو يؤدي إلى انتزاع المؤمن البسيط من أوهام الحرْفية ‹الظاهرية›. فالفيلسوف عليه رسالة حيال الجماعة. إنه يحمي الناس من

السقوط. وإذا كان إنسان من العوام تمسك بهذه أو تلك الفقرة من الكتاب المقدس فهمها فهماً حرفيا ‹ظاهرياً›، وامتنع بناء ذلك عن تصديق أن الله لا جسم له، فمن الممكن أن نقول له «إن تفسير النص قام به أهل العلم، أما هو فما عليه إلا أن يعرف أن الله ليس جسماً وأنه لا يتغير.

والنبي يتوجه إلى الناس جميعاً. والتمييز بين النبي والفيلسوف صعب. فالنبي في بعض جوانبه هو الفيلسوف الكامل. وهذا الرأي الذي يعبر عنه ابن ميمون والذي قد يصدم، يستند إلى نفس التبرير الذي يستند إليه المؤلفون العرب المسلمون الذين تصدوا لموضوع النبوة الطبيعية. وشروط النبوة شبيهة بشروط الإشراق؛ أو على الأحرى الإشراق العقلي؛ «الكمال التأملي» تمهيد لحالة النبوة. كتب ابن ميمون في الفصل ٣٦ من الجزء الثاني في كتاب «دلالة الحائرين» :«اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة للإنسان، وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة. » وشروط النبوة عند ابن ميمون: «ولتعلم إنه إذا كان شخص من الناس جوهر دماغه في أصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص بكل جزء من أجزائه، وفي مقداره، ووضعه، ولم تعقه عوائق مزاجية من أجل عضو آخر. ثم إن ذلك الشخص تعلم وتحكم، حتى خرج من القوة إلى الفعل، وصار له عقل إنساني على كماله وتمامه، وخلق إنسانية طاهرة معتدلة، وكانت تشوقاته كلها للعلم بأسرار هذا الوجود ومعرفة أسبابه، وفكرته أبداً مقبلة على الأمور الشريفة، واعتنائه إنما هو بمعرفة الإله، واعتبار أفعاله، وما ينبغي أن يعتقد في ذلك، ويكون قد تعطل فكره وبطل تشوقه لأمور البهيمية. » ثم يقول: «وكذلك يلزم أيضاً أن يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته، وبطل تشوقه للرياسات الغير حقيقية، أعني طلب الغلبة، أو تعظيم العوام له، واستجلاب كرامتهم وطاعتهم لمجرد ذلك. ». «ومعلوم أن هذه الثلاثة أغراض التي ضمّنّاها وهي كمال القوة الناطقة بالتعلم، وكمال القوة المتخيلة بالجبلة، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة في جميع اللذات البدنية، وإزالة الشوق لأنواع التعظيمات الجاهلية الشريرة، يتفاضل فيها الكاملون تفاضلاً كثيراً جداً. » ومع ذلك فابن ميمون يعالج الموضوع من وجهتين. فهو أولاً يميز تكوين النبوة وشروط النبوة. من الناحية الواقعية، النبي هو: «شخص من الناس جوهر دماغه في أصل جبلته على غاية اعتداله» فكرته مقبلة على معرفة الله وحده؛ وهو يتنبأ عندما تكون قوته المتخيلة قد بلغت أسمى كمال ممكن، وتكون في كامل فعاليتها، فيفيض العقل الفعال عليها نتيجة للكمال النظري الذي بلغته. «إذا كان الفيض العقلي على القوتين جميعاً ‹الناطقة والمتخيلة› وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلي، فإن هذا هو صنف الأنبياء» وعلاوة على ذلك فإن هؤلاء

الكاملين ينقسمون إلى صنفين من حيث مبلغ الفيض الإلهي فيهم: فإذا فاض فيض العقل الفعال على القدرة الناطقة (العقلية) فقط دون أن يبلغ القدرة المتخيلة، فهذا هو صنف العلماء أهل النظر. أما إذا كان الفيض على المتخيلة فقط [...] فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن، وواضعوا النواميس، والكهان، والزاجرون، وأرباب الأحلام الصادقة، وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغريبة، والصنائع الخفية، مع كونهم غير علمائهم». العالم - النبي - الكاهن (بما في ذلك كاهن السياسة) هم الأنماط الثلاثة من البشر الذين يحددهم فيض العقل الفعال. أما البشر الآخرون فلا شأن لهم بذلك.

ونظرية ابن ميمون عن النبوة قريبة من نظرية ابن سينا. ولكن هناك فروق هائلة بين النظريتين. ابن سينا يميز ثلاث حالات لكي يصبح الرجل نبياً، أو يتحدث على الأحرى عن ثلاثة أنماط من النبوة تتحصل عن القوى متمايزة: كمال القوة المتخيلة (التي هي في نظرية ابن سينا واحدة من قوى الإدراك) يؤدي إلى نمط من النبوة «قائم على إمكان رؤية متخيلة في النفس المستقلة عن الإدراك الخارجي» (النفس الجزء الرابع ، ٢)؛ كمال القوى المحركة (أوالقوى المحركة - وهي أساساً الرغبة التي تصل إلى حد الشهوة والغضب) يؤدي إلى نمط من التأثير الفعال للنفس على المادة، على مستوى المحسوسات، مستقلاً عن السببية المادية - فهي إذن سببية نفسية تحركها قوة الرغبة؛ والحالة الثالثة هي امتلاك «عقل قدسي» فهو يحقق اتصالاً مذهلاً بين النبوة والفلسفة.

ويذهب ابن سينا إلى أن بعض البشر لا يمكنهم أن يتلقوا إلا العلم الجاهز، وأن البعض الآخر يمكنهم أن يتلقوه من أجل أنفسهم. ‹«واعلم أن التعلم - سواء حصل من غير المعلم أو حصل من نفس المتعلم - متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور؛ لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى. فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، وإلى تخريج وتعليم؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك؛ كأن الاستعداد الثاني حاصل له؛ بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة هي أعلى درجات الاستعداد؛ ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً. وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم»› (النجاة). والعلم يُتلقى بالقياس، وممارسة القياس تتطلب الاستعداد القادر على استنباط الحدود الوسطى الضرورية للاستنتاج. وهذه القوة في رأيه هي القوة القادرة على الاتحاد بالعقل الفعال، وهي على مراتب.

بعض الأفراد تكون لديهم هذه القوة بدرجة تكفي لتلقي شيء من العقل الفعال دون

جهد كبير ودون مران كثير، حيث إنهم يمتلكون قوة أخرى يسميها ابن سينا «الذكاء» تقوم عليها القدرة على استنباط حدود وسطى: «الحدس هو فعل يستنبط به العقل بذاته الحد الأوسط والذكاء وقوة الحدس العقلي». <«وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول؛ فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادىء التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين.»> (النجاة). والناس يتفاوتون من حيث الاستعداد في الكم (مدى الاستنباط) والكيف (سرعة الاستنباط)، ولما كان التفاوت الطبيعي بينهم محدوداً عند أقصى طرفيه، من ناحية بهؤلاء الذين ليس لديهم قوة ابتكار، ومن الناحية المقابلة بأولئك الذين لديهم هذه القوة تواتيهم بسرعة حيال كل المسائل أو جلها. <«فجائز أنه يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم؛ وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حُدُسٍ للحدود الوسطى. وأما الكيف، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. ولأن هذا التفات ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة؛ فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات، أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وأقصره. فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية، إلى أن يشتغل حدساً، أعني نبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء؛ فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء - إما دفعة وإما قريباً من دفعة - ارتساماً، لاتقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها، ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.»> (النجاة).

في هذه الحالات، ولأسباب أخرى غير أسباب ابن ميمون، يصعب رسم الحد الفاصل بين الفيلسوف والنبي. النبي في رأي ابن سينا هو الذي يستطيع أن يتنبأ بنتيجة عملية طبيعية؛ إنه فيلسوف له القدرة على التنبؤ، مادام نظام واتصال الأشياء هما نفس نظام واتصال الأشياء، والواقع المنظم على هيئة القياس. أياً كان الأمر فابن سينا يصف مسار المرتبة العليا من العقلية على النحو التالي: الإنسان الذي صفت نفسه أشد الصفاء، واتصل بالمبادىء العقلية هو كمن يتلقى الوحي؛ وعقله يتأجج على نحو يجعله يتلقى من العقل الفعال الإجابة عن كل أسئلته؛ فهو يعرف كل شيء في الحال أو تقريباً في الحال، وهذه الأجوبة تنطبع ثابتة في نفسه، ولا تتخذ هيئة مجرد الاحتمال: وهو يدرك كل الحدود الوسطى الضرورية بالترتيب المطلوب، لا من حيث هي معتقدات يقبلها قبول الأعمى، بل من

حيث اليقين العقلي. هذه الحالة التي هي ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية. وما يفصلها عن الفلسفة المكتملة أو المتحققة في الإنسان الذي أصبح «عالماً معقولاً» قليل. وفي نهاية كتابه De intel-lectu et intellegibili يتتبع ألبرت الأكبر الاثنين ابن ميمون وابن سينا بالنقد، ويهدمهما.

الفلسفة اليهودية في العالم المسيحي

بعد وقعة العُقاب ‹لاس ناباس دي تولوسا› Las Navas de Tolosa وتقدم حركة استرداد إسبانيا - الريكونكويستا - وجد أغلب اليهود أنفسهم يتعرضون لاضطهاد قاس في ديار المسيحية. ولكن حركة الترجمة استمرت في ديار المسيحية حتى نهاية القرن الخامس عشر. أما في ديار الإسلام فقد خرج اليهود من مسرح الفلسفة: ويعتبر يوسف بن يهوذا بن عقنين (١١٥٠ - ١٢٢٠) معاصر ابن ميمون، وابنه أبراهام ‹إبراهيم بن موسى بن ميمون› (١١٨٦ - ١٢٣٧) هما وسعد بن منصور بن كمونة الذي ‹ولد حول عام ٢١٥ و› توفي في بغداد في عام ١٢٨٤ تقريباً آخر شهود نشاطٍ فلسفي. وهناك على الرغم من ذلك سمة بقيت، جديرة بالتنويه، وهي انفتاح الجاليات اليهودية على المقومات الثقافية والدينية المحيطة بهم، بما فيها الأشكال الخصيصة بالإسلام، مثل «الصوفية» و«فلسفة الإشراق» - ويذكر سيرا C. Sirat أن الجنيزة أو الخبيئة التي عثر عليها في القاهرة تضم نصاً للحلاج مكتوباً بحروف عبرية ونسخاً أخرى وسيطية بالحروف العبرية للحلاج والسهروردي. ونلاحظ لدى اليهود نفس الفضول ونفس التقبل أيضاً حيال الفلسفة العربية الإسلامية. وهؤلاء هم اليهود، مثلهم في ذلك مثل جيرانهم المسيحيين، وقد أقاموا في بلاد المسيحية، يستأنفون بلغة جديدة وفي بيئات جديدة، ذلك العمل الفلسفي الذي بدأ في مصر الإسلامية والأندلس الإسلامية. أما هذه اللغة الجديدة فهي العبرية. أخذ اليهود منذ ذلك الحين يفكرون بالعبرية ويكتبون بها، فلم يعد إتقان اللغة العربية يحقق فائدة اجتماعياً، ولذلك قلّ إلى حد الندرة. وبقيت مصادرهم كما كانت، وهي: الفارابية الإبنسينية، وهي : مصنفات ابن ميمون فيما يتعلق بالتراث اليهودي. ثم ظهر عنصر جديد تماماً، سينتشر بين اليهود انتشاراً مثيراً يفوق انتشاره بين الناطقين باللاتينية، هذا العنصر الجديد، أو هذه الصدمة الثقافية اسمها: ابن رشد.

فقد تكون جزء كبير من فلسفة اليهود في البلاد المسيحية تحت رعاية مزدوجة يمثلها ابن ميمون وابن رشد. ولا يقف الأمر عند حد وجود ابنرشديين بين اليهود منذ مطلع القرن

الثالث عشر، بل يتجاوز ذلك إلى أنهم كانوا أشد تمسكاً وتأصلاً وهجومية، وأوسع علماً من مناظريهم المسيحيين. وكانوا يستندون إلى نصوص أقل فجوات من تلك التي أتيحت للمسيحيين - فقد عرفوا النصوص الكبيرة التي ظل المسيحيون يجهلونها زماناً، من «تهافت التهافت» إلى «رسالة الاتصال»، وكانت ثقافتهم العربية الإسلامية أوسع، وأشمل لا يعيبها ضيق الاختيار، ولا يصمها التحريف الناتج عن عقبة اللغة. فالنصوص الفلسفية العربية عندما ترجمت إلى العبرية احتفظت بمعناها، وهو ما لا يحدث عندما تترجم إلى اللاتينية. وعرفت الفلسفة اليهودية قمماً في القرن الثاني عشر في مدارج الفارابي، وتهيأت لقمم أخرى في مدارج ابن رشد، بل بلغت شأواً أبعد بفضل حماس المترجمين، الذين ترجموا النصوص الكبيرة اليونانية إلى العبرية، مثلما فعل نظرائهم المسيحيين والمتنصرين الذين ترجموها إلى اللاتينية.

وتركزت الفلسفة اليهودية بين عام ١٢٠٠ وعام ١٥٠٠ في البروڤانس جنوب فرنسا وفي إسبانيا وإيطاليا. وكانت نهضة الفلسفة على هذه الساحات الثلاث تمهد لها أو تواكبها شبكة من الترجمات.

حركة الترجمة اليهودية

فر شاءول بن تيبون Saül ibn Tibbon من اضطهاد الموحدين في إسبانيا واستقر منذ القرن الثاني عشر في مدينة لونيل Lunel بالبروڤانس <الجنوب الفرنسي> ، حيث بدأ يترجم إلى العبرية أعمال المؤلفين اليهود الناطقين بالعربية مثل سعديا جاءون الفيومي Saadia Gaon أو يهوذا هاليڤي، وكان هناك طلب على هذه الترجمات ظل يتزايد. وتكونت أسرة تجمعها فكرة، هي آل تبون أو أسرة التبونيين. وفرض شموئيل بن تبون Samuel ibn Tibbon (المتوفى في عام ١٢٣٢) - مترجم ابن ميمون - الإطار التفسيري الذي اعتمده في ترجمته لكتاب «دلالة الحائرين». ولعب يهود القرنين الثالث عشر والرابع عشر مثل يوحنا الإسباني Jean d'Espagne دوراً رئيسياً في الترجمة اللاتينية للأعمال العلمية التي جلبت من ديار الإسلام. كان كل الملوك الطُّلَعَة في العالم المسيحي يستعينون بمترجمين يهود يكتبون عندئذ باللاتينية (على عكس سابقيهم في القرن الثاني عشر): وهذا هو الإمبراطور الشڤابي، إمبراطور ألمانيا وملك الروم، فريدريش الثاني Friedrich II الهوهنشتاوفي، ضمن لنفسه خدمات يعقوب أناتوليو Jacob Anatolio ويهوذا هاكوهين بن ماتكة Juda Ha-Cohen ibn Matka (تقريباً ١٢٢٥ --١٢٥٠) - أما ابن أخت أناتوليو، أعني موسى بن شمويل بن تيبون Moïse ben Samuel ibn Tibbon (الذي أنجز غالبية ترجماته في مونبلييه Montpellier

أقام أيضاً بعض الوقت في نابلي (١٢٤٤ - ١٢٤٥)؛ واستمر خلفاء الشڤابيين في إيطاليا، وهم الأنچوئيون، في اتباع نفس السياسة، هكذا فعل شارل الأنچوئي Charles d'Anjou، أخو الملك لويس التاسع، الذي استولى على مملكة روما بعد أن حقق انتصارين على المنحدرين من سلالة فريدريش الثاني، وهم مانفريد لانتشا Manfred Lancia (معركة بينيڤان Bénévent في عام ١٢٦٦) وكونرادين Konradin (معركة تالياكوتسو Tagliacozzo في عام ١٢٦٨)، استعمل فرج بن سالم Faradj ben Salem (الذي وصلت إلينا لوحة نصفية له)؛ وفي بداية القرن الرابع عشر كلف أكبر ملك أنچوئي، هو روبير الخامس Robert V الملقب بالحكيم le Sage، قلونيموس بن قلونيموس بن مائير الأرلي Calonymos ben Calonymos ben Meir d'Arles بترجمة ابن رشد.

القرن الثالث عشر

استمرت الفلسفة اليهودية في البروڤانس من عام ١٢٠٠ إلى عام ١٣٠٠ على درب تراث آل تيبون. وإذا كانت قد ترددت بين النزعة الفارابية الإبنسينية ونزعة التوفيق بين فكر بن ميمون وفكر ابن رشد (ابن فلقاري) ونزعة الإبنرشدية (إسحق البلج)، فقد انتهت بإعلان ليڤي بن أبراهام عن فلسفته التي آمن بها. كان الحوار مع القبالة يحتل بين الإسبان مكاناً جوهرياً، بينما احتلت شخصية يهوذا رومانو بين الإيطاليين مكاناً مهيمناً، إذ كان أول مؤلف يهودي يترجم إلى العبرية الاسكولائيين الناطقين باللاتينية. هكذا كان لكل تراث لليهودية تخصصه: كانت الإبنميمونية هي تخصص يهود البروڤانس؛ أما الإسبان (بالمولد، نقول بالمولد، لأنهم كثيراً ما كانوا يمارسون نشاطهم في إيطاليا) فكان تخصصهم الحوار مع فكر القبالة؛ وأما الإيطاليون فكان تخصصهم الحوار مع الإسكولائيين.

البروڤانس. أزمة السنوات ١٢٣٠-١٢٣٣

كانت البروڤانس مهد نشاط آل تيبون، ولكنها أيضاً كانت مقر رد فعل عنيف مناهض للفلسفة. كانت البيئات المتعصبة للتقاليد تخشى تغلغل فكر ابن ميمون في تفسير الكتاب المقدس، فاستطاعت عن طريق حاخام مونپيلليه سالومون بن أبراهام استصدار قرار من السلطات اليهودية في شمال فرنسا بإدانة كتاب «دلالة الحائرين» وكتاب «سفرها مداع» (مقدمة فلسفية للمشنه توراة). بدأت هذه الحركة في عام ١٢٣٠ وبلغت أقصاها في عام ١٢٣٣: عندما طلب أعداء ابن ميمون من دومينيكان مونپيلليه، وفي قول شهود آخرين:

إنهم طلبوا من دومينيكان باريس إحراق كتابي ابن ميمون فألقوا نسخاً من الكتابين في النار. إلا أن هذه الحادثة المؤسفة لم تؤد إلى نتائج بعيدة الأثر، فقد ظلت الفلسفة اليهودية على مدى سبعين عاماً تتطور في جنوب فرنسا ووسطها لا يعرقلها شيء (يشهد على ذلك نشاط إبن فلقاري)، بل إنها بلغت قمة في العلمانية يمثلها إسحق البلج.

شمطوب بن يوسف بن فلقاري (حول ١٢٢٥/١٢٢٣ - بعد ١٢٩١).

يرجع إلى شمطوب ‹شمتوب› بن يوسف بن فلقاري Shêmtob ben Joseph Ibn Fal-quéra مترجماً الفضل في ترجمة «ينبوع الحياة» إلى العبرية (أصله مفقود)، وترجمة كتاب «الجواهر الخمس» المنحول إلى إمبيدوقلس، وله كتاب «دليل الدليل» قابل فيه آراء إبن ميمون بآراء المؤلفين العرب، وبخاصة ابن رشد. واتخذ الموضوع الفلسفي الخاص باتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعال، في هذا الإطار، أهمية حاسمة. أضف إلى ذلك أن ابن فلقاري تابع في رسائله الإشكالية الفارابية الخاصة بتصنيف العلوم (بداية الحكمة)، تلك الإشكالية التي تناولها قبله بنحو عشرين سنة بين المسيحيين روبرت كيلوردبي Robrt Kilwardby في كتابه De ortu scientarium، ونيقولا الباريسي Nicolas de Paris وهنري بريتون Henri Bre-ton في كتابهما «عن الفلسفة» De Philosophia كما تعرض لها مؤلفون نجهل أسماءهم منهم من صنفوا «دليل الطالب» (كتاباً شاملاً Compendium عرف بعنوان «شامل برشلونه» ومنهم أولئك الذين صنفوا كتاب Accessus philosophorum ، وأصحاب كتاب Philosophica disci-plina.

اسحق البلج (حول عام ١٢٧٠)
والإبنرشدية اليهودية

كان اسحق البلج يقيم في البروڤانس أو في قاطالونيا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وهو المؤلف الوحيد في القرن الثالث عشر الذي يستحق أن يوصف حقاً بالإبنرشدية. كان معاصراً لقرارات الحظر الصادرة من الرقابة الجامعية في العالم الناطق باللاتينية، ومن الواضح أنه لو كان يعمل في كلية الآداب بجامعة باريس، لتعرض لها بكتاباته التي كانت تتضمن ما تتصدى له الرقابة هناك. والحق أنه لم يكن بين الإبنرشديين اللاتين في السنوات من ١٢٦٥ إلى ١٢٧٠ من خطا إلى هذا المدى وعمد إلى هذا الإصرار في الفصل بين الفلسفة والدين. و«الإبنرشدية اللاتينية» في القرن الثالث عشر بدرجة كبيرة ظاهرة أسماها المؤرخون من أمثال إ. رينان E. Renan وپ. ماندونيه P. Mandonnet بهذا

الاسم، بعد أن حددوا معالمها على نحو مثير مسترجعين الماضي رجوعاً إلى الوراء انطلاقاً من إبنرشدية القرن الرابع عشر وإبنرشدية القرن السادس عشر خاصة. ثم تولى صناعة بقية الهالة ما جاء في سيرة القديس توماسو الأكويني، والتصريحات العنيفة التي ختمت De unitate intellectus <عنوانه الكامل هو De unitate intellectus contra Averroistas أي "في وحدة العقل ضد الإبنرشديين">. وعلى الرغم من ذلك نجد «الإبنرشدية الشعبية» التي عبأها جوليوليمو التوكي، «كاتب سيرة» توماسو الأكويني، قادرة على تغذية تصورنا الخيالي لجنود مشغولين بالميتافيزيقا (يقول: «ولقد انتشر فكر ابن رشد الخاطيء بين الناس، حتى البسطاء، وصدقوه، حتى إن بعضهم سأل جندياً في باريس :هل يود أن يتطهر من خطاياه عندما يحضره الموت، فأجاب: «إذا كانت روح بطرس الرسول قد نالت الخلاص، فسأنال أنا أيضاً الخلاص، لأننا إذا كان لنا جميعاً عقل واحد نتعقل به، فسنموت جميعاً ميتة واحدة»). أياً كان الأمر فليس هناك من تولى تراث ابن رشد في إصرار قد اسحق البلج. وهكذا يحق لنا أن نقول إن الإبنرشدية الحقيقية في القرن الثالث عشر كانت يهودية.

ولقد سار إسحق البَلَج بخطى محسوبة منظمة ودخل بإصرار في مدارج إكمال مشروع ابن رشد. كان إسحق من الناطقين باللغة العربية، فبدأ بترجمة كتاب الغزالي «مقاصد الفلاسفة»، (وهو نص قيل عنه، إن مؤلفه، المتكلم الإسلامي، عرض فيه مذاهبه هو أكثر مما عرض مذاهب الفلاسفة، وعرض تهافته هو وتهافت أقرانه المتكلمين أكثرمما عرض تهافت الفلاسفة)، وانتقل اسحق البلج إلى تأليف كتاب «تقويم المذاهب» Redressement des doctrines حيث عالج بطريقته موضوع التهافت. وهدفه الذي رما إليه هو نفس هدف الغزالي، أي : «أبو نصر الفارابي وابن سينا» – ولكن اللوم الذي وجهه إليهما مختلف بطبيعة الحال، فقد لامهما على أنهما: «ابتعدا عن طريق أرسطوطاليس». كذلك عاب على الغزالي أنه لم يفهم الفلاسفة، ويفاجئنا بهجوم على الحبر موسى بن ميمون، الذي عاب عليه أنه «ليس أفضل بحال من الأحوال» من الآخرين. لم يفعل اسحق البَلَج ما فعله أكثر نظرائه، فلم يقرأ ابن سينا وابن ميمون قراءة توفيقية، بل رفض كل ما أتى به الحبر موسى بن ميمون، قائلاً: «إنه ضل الطريق في أمر الفلسفة كما ضل الطريق في أمر الدين سواء بسواء». ويُرجع السبب في هذا الضلال إلى أنه تشبع بالفارابية الإبنسينية تشبعاً مفرطاً كحال الغزالي – والرأى عنده أنه ليس هناك أسوأ من أن يظل الناقد في داخل «المنظومة» التي يشجبها.

وإذا كان إسحق البَلَج قد قبل بأن هناك أربعة معتقدات جوهرية مشتركة بين الشرائع المنزلة والفلسفة («وجود الثواب والعقاب؛ بقاء الروح بعد الموت؛ وجود إله يكافيء وينتقم؛ وجود عناية إلهية تمنح كل واحد بحسب "سُبُلِه" voies»)، فإنه مثل ابن رشد يفرق بين المنهج «الخطابي» (يسميه narrative) الذي يستخدمه التنزيل لكي يقيم هذه المعتقدات للعوام،

والمنهج البرهاني الذي تستخدمه الفلسفة لتعلمها للخاصة. وإسحق البَلَج، مثل ابن رشد، يؤمن بتوافق الشريعة والفلسفة، ولكنه حيث يحرص على تحديد سلطة اللاهوتيين - وطبقة اللاهوتيين طبقة يعتبرها بالقوة عديمة الفائدة، مندسة بين الفيلسوف والإنسان العادي وإذا كان صاحب «فصل المقال» Traité décisif يفكر تفكيراً ثلاثياً في ثلاثة أنماط من البشر وثلاثة أنماط من الاتجاهات الدينية، فإن مؤلف «تقويم المذاهب» يرد المشكلة إلى ثنائية في الغايات: «الفلسفة والإيمان بالتوراة شيء واحد»، وهدفهما واحد هو السعادة، وأما ما بينهما من اختلاف «لا مفر منه» فمرجعه إلى الشخص المستهدف.

«الهدف الذي ترمي إليه التوراة هو سعادة البسطاء، وتربيتهم أخلاقياً وتعليمهم الحقيقة بحسب طاقة عقولهم. أما الفلسفة، على العكس، فلا تهدف لا إلى تعليم العوام، ولا إلى سعادة العوام، وإنما تهدف إلى شيء واحد وهو سعادة الكاملين وهي تعتمد على معرفة الوجود كله من حيث هو وجود، ومعرفة كل شيء كما هو.»

تتسم هذه الفلسفة بسمة انحياز صارم إلى الصفوة. وتتطلب من الفيلسوف أن يتبع في عمله منهجاً صارماً. فالحقيقة أولاً لا يمكن تحصيلها إلا بالبرهان العقلي: ويتمثل واجب الفيلسوف الأول في «تعلمها». ثم عليه أن يفكر فيما إذا كان هذا النص أو ذاك من التوراة «يحتمل المعلومة البرهانية المستنبطة» ثم تفسير النص «في ضوء هذه المعلومة». أما إذا لم يكن النص يحتمل «أية معلومة مبرهنة بالضرورة» ، فعلينا أن نكف عن التفسير، وأن نقول: «نحن لا نفهم النص» وإن «غرضه يغيب عنا» وإنه يتضمن «لا نقول سراً فلسفياً بل يتضمن سراً من الأسرار النبوية لا تتاح إلا لأولئك الذين وهبهم الله عقلاً سامياً». أما الفلسفة فليس فيها أسرار- الأسرار الوحيدة من شأن النبوة. الفيلسوف والنبي ليسا من ضرب واحد، كل منهما يتكلم في مجاله. هكذا ظهر فجأة الشبح الذي ظل يراود تاريخ القرن الثالث عشر كله، ألا وهو : الحقيقة المزدوجة.

الحكيم يستطيع أن يفهم انطلاقاً من مجرد التفكير العقلي، وأن يتأمل التوراة فلسفياً وأن ينقل معلوماته أو مذاهبه بالتعليم. أما الحقائق النبوية فلا يدركها إلا النبي وحده، وهي غير قابلة للتعليم، ولا يمكن الإحاطة بها بالتفكير العقلي. وإسحق البَلَج يرفض بشدة نظرية النبوة الطبيعية، أو النظرية الطبيعية للنبوة - وهي نفس الشيء. والنبوة ليست هي الفلسفة الكاملة، وليست الفلسفة هي حالة ابتداء تولد النبوة. والفلسفة والنبوة ليستا بعدياً متطابقتين في البعد النهائي. فليس هناك مدخل فلسفي ولا مضمون فلسفي للنبوة: «المعرفة النبوية لا تنتمي إلا إلى النبي؛ ولا يمكن أن يضيف إليها أحد شيئاً عن طريق التفكير العقلي الشخصي.» «الفهم في المذهب النبوي » لا يمكن أن يكون موضوعاً «للمعرفة» (إلا بالنسبة إلى النبي نفسه) إنه موضوع اعتقاد فحسب «بالنسبة إلى من يتلقاه نقلاً».

وإذا كان استهجان الفرق الإسلامية يحتل مكاناً هاماً في مذهب ابن رشد، فإنه لا يلعب دوراً في مذهب إسحق البَلَج، ومع ذلك فمن الخطأ أن نتصور أن التنميط الثلاثي الذي أورده ابن رشد في «فصل المقال» لا مكان له في كتاب اسحق البَلَج «تقويم المذاهب». فلديه مقابل لمبدأ استبعاد الثلث العديم الفائدة المندس بين الفيلسوف والإنسان العادي، وهو: نقد القبالة. وينتهي البَلَج إلى أنه من الضروري التمسك بالثنائية، إما : البرهان العقلي وإما: الالتزام الحرفي بالتراث («لا تقبل أبداً في عقيدتك تفسيراً للتوراة لا يكون مدعماً بواحد من هذين المنهجين»). كل شيء أفضل من القبول بالموقف الثالث القبالي: «إذا لم تكن واحداً من هؤلاء الذين قُضي بأنهم جديرون بالوصول إلى درجة (التفسير الفلسفي) فخير لك أن تأخذ بالمعنى المباشر للنص، دون أن تبحث عن السبب، من أن تقبل تبريراً مهووساً لا ينتمي لا إلى الفلسفة ولا إلى النبوة». إن الذي يختار القبالة يختار الخواء: «إذا أصبحت من أتباع الطائفة الباطنية في بلدنا، فلن تصبح فيلسوفاً ولا مؤمناً.» ليس هناك شيء أكثر «ابنرشدية» من هذا التحذير من الثلث العديم الفائدة. اللهم إلا أن يكون هذا الشيء الأكثر ابنرشدية هو الحل الذي عرضه اسحق للمشكلة التي كانت بالنسبة إلى المسيحيين في القرن الثالث عشر مشكلة متفجرة، وهي : التعارض بين النص الكتابي <المقدس> والمذهب الفلسفي.

حيال التباين بين الكتاب المقدس والبرهان العقلي، اتخذ «الإبنرشديون اللاتين» في السنوات ١٢٦٥ ـ ١٢٧٠ - وبالأحرى بوئيسيوس الداقي Boèce de Dacie الذي كان الوحيد الذي عبر عن رأيه بوضوح في هذا الموضوع - نفس موقف الرجوع الدفاعي الذي قال به اسحق البَلَج: لا يمكن أن تتعارض حقيقتان من مجال واحد، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض إلا بين معطيين عن الشيء نفسه في الوقت نفسه ومن الوجهة نفسها. وإذا كان كل منظور واضحاً متميزاً - وهذه هي الحال بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة simpliciter المنزلة والحقيقة المقامة بالاستدلال secundum quid ، فليس هناك تناقض. هذا الرجوع هو الذي أدين في باريس في عام ١٢٧٧ وصحبه الاتهام الذي وجهه مطران باريس لكل من يقولون بوجود حقيقتين متضادتين - وهو اتهام يَنْسِب بطبيعة الحال إلى المؤلفين المشتبه فيهم، الذين اتهموا زوراً بقول أشياء هي عكس ما قالوا به. فمذهب «الحقيقة المزدوجة» الذي نسب زوراً إلى بوئيسيوس الداقي Boèce de Dacie لم يدع إليه كاتب لاتيني معروف واحد في السنوات حول ١٢٧٠، وإنما دعا إليه إسحق البَلَج. بل إن إسحق البَلَج دعا إليه في الصورة التي بسّطتها على المستوى الشعبي تلك الكتيبات المناهضة لابن رشد التي روجها ريموندو لوليو Raimundo Lulio <رامون لول> ، ليس في صورة «إنني بالإيمان اعتقد الشيء حقيقة حتى وأنا أعلم أنه بالعقل باطل» - ولكن في صورة فصل كامل بين مجال الفلسفة ومجال النبوءة، مع إمكان وجود تعايش بين حقيقتين متضادتين. وسياق القرار يظل هو سياق التفسير: إذا لم يكن

هناك نص كتابي يدعم البرهان الفلسفي، فينبغي اتباع البرهان «اعتماداً على النظر وحده»؛ أما إذا نُقض رأي فلسفي بناء على نص كتابي فينبغي الإيمان به بالمعنى الحرفي ‹الظاهري›، لأن فهمه قاصر على النبي وحده. وهذه حالة كثيرة الورود، يقول إسحق البَلَج : «فرأيي العقلاني في نقاط كثيرة يتعارض مع عقيدتي الدينية، لأنني أعرف بالبرهان أن هذا الشيء أو ذاك حقيقة بحسب الطبيعة وأعرف في الوقت نفسه استناداً إلى كلام الأنبياء أن العكس هو الحقيقة بحسب المعجزة». هاتان الحقيقتان ليستا من مجال واحد، وليس على الفيلسوف ولا المؤمن أن يضماها متزامنتين معاً على مستوى واحد، ومع ذلك فإسحق لا يخشى من التشديد على أنه من حيث هو إنسان (يعني من حيث هو إنسان يهودي وفيلسوف في وقت واحد) «يعرف المعنى الحرفي للتوراه عن طريق الإيمان البسيط ويعرف الحقيقة في عرف الفلاسفة عن طريق الطبيعة والنظر الإنساني». «مذهبي هو مذهب الفلاسفة، والإيمان بالتوراة هو ديني، الأول بطريق الطبيعة والثاني بطريق المعجزة.»

ليست إبنرشدية إسحق البلج إبنرشدية شاملة؛ فهي لا تضم القول بالطبيعة الواحدة. فالإيمان بخلود النفسي على المستوى الشخصي - وهو من النقاط الأربعة المشتركة بين الدين والفلسفة - لم يمكنه التخلي عنه والأخذ بمذهب الاتحاد بالعقل الفعال. ومكافأة الحسنات يشغل بال إسحق كما يشغل بال توماسو الأكويني. وهو إذ يرفض الإبنرشدية هنا يأخذ بمفهوم جديد: لما كانت الفردية النوعية للجواهر المفارقة تأتيها من المعقولات التي وُهبتها، فإن فردية النفوس الإنسانية التي تحفظها في العالم الآخر، فردية تقوم على أنها مكتسبة اكتسبتها بفعلها في الدنيا. هذا المذهب تناوله بالتعديل فيلسوف پروڤنسالي آخر هو ليڤي بن أبراهام بن حاييم من ڤيلفرانش دي كونفلان (تقريباً ١٢٤٠/ ١٢٥٠- بعد١٢٩٥) Lévi ben Abraham ben Hayyim de Villefranche de Conflent فعدّله على نحو عنيف بالغ العنف، حيث قال في كتابه «حلية المنّة» Ornement de Grâce إنه لا يخشى من التشديد على أن الحكماء الذين بلغوا الاتحاد مع العقل الفعال «سيبقون في الحياة بعد الموت» بينما المؤمنون العاديون «الذين يرتبطون بالمادة وبالدين مآلهم الهلاك.» (انظر سيرا C. Sirat). وليڤي بن أبراهام هذا هو الذي سنلتقي به في دور كبش الفداء في المساجلة المناهضة للفلسفة ١٣٠٣ - ١٣٠٦.

في إسبانيا: فلسفة وقبالة.

شُغل أغلب الفلاسفة الإسبان بظاهرة القَبّالة Qabbala <la Kabbale>. كانت كلمة القبالة تعني حتى القرن الثالث عشر: التلمود والمدرشيم وعدداً من نصوص التصوف الغنوصي. وإذا

كانت النصوص الأولى للثيوصوفيا - الحكمة الإلهية - القبالية قد سبقت العصر الوسيط بزمن طويل - كتاب «سفر ياسيره Sefer Yesîrâ= «كتاب الخلق» Livre de la Création ينسب إلى عقبة Akiba الذي توفي في عام ١٣٥ م - إلا أن النصوص الأكثر أهمية ظهرت في السنوات ١٢٠٠ حول عزرا Ezra وعزرائيل الجيروني Azriel de Gérone وغيرها حول موسى بن نحمان Moïse ben Nahman (المعروف باسم ناحمانيد Nahmanide تقريباً ١١٩٤-١٢٧٠). ويرجع تأليف كتاب «سفر زُهار» Sefer Zohar <بالفرنسية> Livre de la Splendeur ، وهو ديوان من تسعة عشر مصنفاً متمايزة، تمم صوفية الحروف والأرقام جاعلاً لكل علامة في الكتاب المقدس معنىً باطنياً. وأصبح «الزهار» مثل«المدونة الديونيسيوسية» Corpus dionysien عند المسيحيين هدف تزيُّدات خرافية (وهناك رواية تراثية قوية تنسبه إلى الحبر سيميون بار يوحاي Siméon bar Yohai ، في القرن الأول الميلادي، وهي فرضية لم تدحض إلا في القرن الخامس عشر الميلادي على يد إيليا ديلميديجو Éliya Delmedigo : ويميل الباحثون اليوم إلى نسبة الكتاب إلى موسى بن شمطوب الليونيMoïse ben Shêmtob de Leon (تقريباً ١٢٤٠ - ١٣٠٥) وإلى إرجاع تاريخه إلى السنوات ١٢٧٠ - ١٢٨٠.

انتسجت خيوط مدونة القبالة في العصر الوسيط ومدونة «الزهار»، على نسق «كتاب الخلق»، حول التمييز بين حياة الوجود الداخلية من حيث هي تحديد ذاتي وحياة الوجود الخارجية أو الظهور الخارجي(الخلق)، فقدّمتا بديلاً عاماً للفلسفة «الخارجية» الأرسطوطاليسية أو الأفلاطونية المحدثة. هكذا عارض تصور قبالي للعالم النظام الهرمي الكوني والمعرفي الذي قالت به المشائية العربية. وهذه هي السيفيروت Sefirot العشرة بعدت أشد البعد عن الدلالة على مقومات فيضية (على طريقة «سفر الخلق»)، وأصبحت كلمة السيفيروت، وهي كلمة أساسية في قبالة العصر الوسيط، تدل على صفات الإله الخالق، ترتبط بالإله في حد ذاته، الذي لا يمكن معرفته، En-Sof، ترتبط به من خلال العلاقة اللامتوازنة التي تربط اللهب بالفحم (حيث إن الفحم له وجود بدون اللهب، بينما اللهب لا وجود له بدون الفحم). كانت تلك عناصر ديناميكية للشاطيء الإلهي Plérome divin : التاج الأسمى، الحكمة، العقل، الحب، القوة والعدل، الرحمة، الصبر الدائم، الجلال، الأساس أو الركيزة، الـمُلك أو الحضور. وهي تذكّر من بعض جوانبها بالعالم المعرفي الأفلوطوني المحدث عند يامبليخوس وبرقلوس، أو برتب الملائكة في التراث المسيحي الذي ازدهر منذ القرن الرابع، وبلغت طبقات الملائكة لدى كيرلس الأورشليمي سلسلة من «تسع رتب للكتائب السماوية» ثابتة لدى جريجوريوس النازيانزي ويوحنا الخصي، ويوحنا فم الذهب، ولدى ذلك المؤلف المجهول الذي فرض هذه السلسلة نظاماً هرمياً سماوياً، وأعني به ديونيسيوس المنتحل الأريوباجي، وهذه الرتب هي :

- السيرافيم، الشيروبيم، العروش (هذه هي الرتبة الأولى أو الثلاثية)

- الهيمنات، الفضائل، القوى (وهذه هي الرتبة الثانية)

- الإمارات، الملائكة العظام، الملائكة (وهذه هي الرتبة الثالثة)

ولا يمكن أن نقارن هذه الرتب مقارنة تقريبة بالسيفيروت العشرة إلا على نحو سطحي. والسيفيروت العشرة هي على الأحرى «طاقات إلهية»، هي الصفات والمركبات أو هي أوجه التعليلية المعبرة بذاتها للإله الذي لا يمكن معرفته. وإذا كانت هناك مقارنة تقريبية يمكن رسم خطوطها المبدئية، فهي المقارنة التقريبية بالعقل العاشر في العالم المعرفي المشائي، عالم الفارابي وابن سينا ؛ هذا العقل العاشر عند الفيلسوف المشائي، والذي هو في فرضية «مانح الصور»، يرأس العالم تحت القمر، له على وجه التقريب مُناظر في القبالة، هو السيفيروت العاشرة التي تمثل «النمط الأصلي لجماعة اسرائيل».

اتخذ الفلاسفة اليهود في مواجهة القبالة، في إسبانيا التي استردها المسيحيون، موقفاً منفتحاً نسبياً. وهذا هو الفيلسوف الطليطلي يهودا بن سالومون هاكوهين ابن مَتْقَى Juda ben Salomon Ha-Kohen ibn Matqa (تقريباً ١٢١٥؟) ، الذي عرف بمراسلاته مع مايكل سكوت Michel Scot ، والذي كان يعمل بخاصة في إيطاليا (في إيطاليا ترجم إلى العبرية موسوعته العربية) ، يساوي بين علم اللاهوت والقبالة، أو بين العلم الإلهي و«علم الحروف». وهناك بخاصة إبراهام بن صمويل أبوالعافية Abraham ben Samuel Aboulafia (١٢٤٠- بعد ١٢٩١)، كان كثير الترحال (نجده في مدينة كابوا Capua الإيطالية حيث تتلمذ على هليل القيروني Hillel de Vérone ، وفي روما حيث دافع عن قضية اليهود أمام البابا نيقولا الثالث (فما كان من البابا إلا أن حكم عليه بالإعدام)، وكان مفكراً منظّراً نظَر الممارسة النبوية (وشرح كيف يرتفع الإنسان إلى درجة النبوة عن طريق تدريبات بصرية وسمعية - تقوم على تركيز العقل على حروف متغيرة - وتدريبات تنفسية قريبة من الصلاة الهيسيخاستية الخلوتية، والممارسات الصوفية، أو كما قال البعض أحياناً : اليوجا، وهو يمثل تياراً من القبالة يصفونه بالانجذاب والصوفية، يختلف عن القبالة التيوصوفية أي قبالة الحكمة الإلهية أو قبالة السيفيروت. كذلك يساوي صراحة ببين العقل الفعال المفارق في عرف الفلاسفة وبين السيفيره ملخوت sefira Malkhout أي الملكية أو الحضور في عرف القبالة السيفيروتيين.

المجادلات مع المسيحيين

لم يكن حال اليهود في مملكة فرنسا طيباً، وإن لم يصل إلى حد الاضطهاد الخالص. وفي السنوات ١٢٤٠ قام نيقولا دونان Nicolas Donin وهو يهودي اعتنق المسيحية، في مدينة لاروشيل la Rochelle بتوجيه سلسلة من الهجمات على التلمود أدت إلى صدور قرار في باريس في ١٥ مايو ١٢٤٨ بإدانة كتاب «التلمود»، ثم صدر أمر الملك بإتلاف عدد من نسخ الكتاب حرقاً. وكانت لجنة الخبراء التي شكلها الكاردينال نيقولا أودون Nicolas Odon، مطران توسكولوم لتبحث مضمون الكتاب تضم ألبرت الأكبر. كان هناك نوع من معاداة السامية ثقافياً على مستوى المؤسسات، اتخذ صورة عادية. وتشهد الكتابات التي أطلق عليها quodlibétique – من عبارة de quodlibet أي المسائل التي تتصل بأي موضوع من الموضوعات تشهد على انتشار الدعاية المعادية لليهود على المستوى الجامعي. ومنها نعرف واقعة حدثت في السنوات ١٢٩٠ حيث قام هنري الجنتي Henri de Gand، عضو اللجنة – الذي كان في عام ١٢٧٧ قد فرض رأيه واستصدر قراراً بإدانة ٢١٩ رأياً فلسفياً عربياً يونانياً – بمناقشة مسألة تحديد «ما إذا كان من الضروري أن تلاحق العدالة رجلاً يهودياً دنّس قرباناً مقدساً، ثم عندما رأى الدم ينساب، اعتنق المسيحية، وتلقى العماد، أم تكف يدها عنه ولا تلاحقه.»

أما المجادلات المباشرة بين المسيحيين واليهود فكانت نادرة في فرنسا، بينما كانت في إسبانيا أكثر حدوثاً. ففي عام ١٢٦٣ أمر ملك أراجون چاك الغازي، بناء على نصيحة مستشاره رايموندو دي پنيافور بعقد مجادلة علنية ضد اليهودية. ومثّل الكاثوليكية فيها كريستيا پاو Cristià Pau، وهو يهودي اعتنق المسيحية، وانضم إلى الطائفة الدومينيكانية. أما غريمه في المجادلة فكان الحبر موسى بن نحمان الجيروني Moïse ben Nahman de Gérone الذي أشرنا إليه من قبل. فلما لم تنته المجادلة لصالح المسيحيين، تشكلت لجنة في ٢٧ مارس ١٢٦٤ لفحص كتب الأحبار وتنقيتها. وفي عام ١٢٦٧ كتب رامون مارتي كتابه المناهض لليهود: Capistrum Judaeorum. وفي عام ١٢٧٨ ظهر كتاب Le poignard de la foi contre les juifs et les maures = «خنجر الإيمان ضد اليهود والمسلمين».

وفي ٣٠ أكتوبر من عام ١٢٩٩ أصدر ابن الملك چاك الغازي، ملك ميورقة (منذ عام ١٢٦٢) وكونت روسيون وثردانيا وكونفلان، وسيد مونپيللييه، الملك چاك الثاني (١٢٧٦-١٣١١)، الذي اتخذ من پيرپنيان عاصمة لمملكته، مرسوماً يخول لريموندو لوليو خاصة الحق في إلقاء العظات ‹المسيحية› في مساجد ‹المسلمين› ومعابد اليهود. وهكذا وجد مؤلف كتاب «كافر وثلاثة حكماء» ما يؤكد منطقه الخاص بالتحويل الديني «العقلي». ثم جاءت محاكم التفتيش بعد ذلك وتولت الأمر. وقُلبت صفحة نهائياً.

في إيطاليا: لقاء مع الإسكولائية

شهدت إيطاليا أرثوذكسية ابن ميمون الصارمة مّثلها زرايا جراثيان البرشلوني Zeraya Gracian de Barcelone الذي ترجم كتباً فلسفية : «النفس» لأرسطوطاليس؛ شرح على «السماء» لثيميسطيوس؛ «كتاب العلل»؛ ومن أعمال بن رشد الشرحين المتوسطين على «الطبيعة» و«ما وراء الطبيعة» . و زرايا جراثيان البرشلوني من مواليد برشلونه، ولكنه انتقل إلى روما وضرب فيها بجذوره، حيث أنجز الجزء الجوهري من مصنفاته بين عام ١٢٧٧ وعام ١٢٩١. ونذكر كذلك هليل بن صمويل القيروني Hellel ben Samuel de Vérone الذي كتب في فورلي Forli في عام ١٢٩١ «جزاء النفس» Rétributions ، وهو كتاب وضع فيه ترجمة كتاب «النفس» التي أنشأها جونثاليث ‹جونديسالينوس› Dominicus Gundissali-nus ‹ أو جونديسالبي Gundisalvi› ونصوصاً مجمعة من أعمال ابن رشد عن الاتصال - ومن بينها «رسالة سعادة النفس» مجاورة لترجمة لكتاب توماسو الأكويني «وحدة العقل ضد الإبنرشديين» بعد أقل من عشرين سنة من صدوره! - وقد مكنه ذلك - مع توماسو - من نقد ابن رشد والدفاع عن خلود النفس الشخصية، وبالتالي القول بأنها تنال في الآخرة جزاء ما قدمت من إحسان. أما خارج هذا الإطار الإبنميموني الصارم فنجد أن الفيلسوف اليهودي الإيطالي الرئيسي المولود في القرن الثالث عشر (حول عام ١٢٩٢) هو يهودا بن موسى بن دانيال رومانوJuda ben Moïse ben Daniel Romano. ويهيمن نشاط الترجمة من اللاتينية على حياة رومانو الذي عمل في بلاط الملك الأنجوئي روبير الخامس الحكيم، ترجم : «الوحدة والواحد» De unitate et uno لجوندسالينوس، و"الوجود والوجوهر" De ente et essentia لتوماسو الأكويني، وشرح كتاب «النفس» لإيجديو رومانوEgidio Romano أوColumna ‹ويكتب الاسم بالفرنسية Gilles de Rome› ، علاوة على مقتطفات متفرقة من آثار الكسندرالهاليسي Alexandre de Halès وألبرت الأكبر De causis et processu universitatis ومقتطفات من آثار توماسو الأكويني. ويهودا بن موسى بن دانيال رومانو، فيلسوفاً يهودياً، صنف بالعبرية من تأليفه، نذكر بصفة خاصة Ben porat هو شرح على الكتب الأربعة الأولى من كتاب المعرفة Livre de la connaissance لابن ميمون. وكان مشبعاً بلغة الإسكولائيين ‹اللاتينية›، حتى إن أسلوبه يعطي القاريء الانطباع بأنه يكتب بالعبرية ما يفكر فيه باللاتينية.

القرن الرابع عشر

شهد منقلب القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر أكبر أزمة مناهضة للفلسفة عرفتها اليهودية في العصر الوسيط. فبينما كانت المشاحنات التوماسية بين عام ١٣٠٣ وعام

١٣٠٦ («التصحيحات» Correctoires ومجموعة «المسائل الباريسية»، باللاتينية Quaes-tiones Parisienses بالفرنسية Questions parisiennes للمعلم إيكهارت) تثير غبارها بين المسيحيين الناطقين باللاتينية، عاد أعداء الفلسفة اليهود إلى استئناف هجماتهم التي كانوا قد ركزوها بغير نجاح ضد ابن ميمون في السنوات من ١٢٣٠ إلى ١٢٣٣. أما في هذا المرة فقد اتجهت هجماتهم ضد الفلسفة «الخارجية»، فلسفة أرسطوطاليس وأفلاطون - ولم تستهدف ابن ميمون ، أو على الأقل لم تستهدفه على نحو مباشر. وبدأت الفتنة بشكوى أرسلها الحبر أبا ماري Aba Mari (دون أستروك اللونيلي Don Astruc de Lunel) من مونپلييه إلى حاخام برشلونة الحبر سليمان بن أدريت Salomon ben Adret الذي كانت سلطته تشمل مناطق الغرب المسيحي كلها تقريباً. رتضمنت الشكوى المطالبة باتخاذ إجراءات ضد الفلسفة التي اتهمت بأنها خطر على الدين (وما اتهام سقراط ببعيد!). وطالب كريسكاس ڤيدال Crescas Vidal بأن تحظر الفلسفة على من هم دون الثلاثين. لم تكن هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى إسبانيا التي كان الاشتغال بالفلسفة فيها قد اختفى، بل كانت تمس جنوب فرنسا في المقام الأول، حيث تجاسر من تجاسر فوصف أحد الفلاسفة هناك، هو شموئيل بن تيبون أو يعقوب أناتوليوJacob Anatolio - بأنه «مفسد عتيق»، وكتاباً من كتبه بأنه «كتاب يرد الإنسان إلى الهمجية». وهاجت النفوس. إلى أن تم القبول بحل وسط. وجرى التفاوض حول خفض سن الحظر. وأعد قلونيموس قلونيموس بن تُدروس-Calonymos Calonymos ben To-dros «أمير» ناربون نصاً قريء في المعبد اليهودي ببرشلونه. وفي ٣١ يولية من عام ١٣٠٥ أعلن سليمان بن أدريت Salomon ben Adret حرمان كل من يتعاطون دراسة نصوص «الفلسفة الطبيعية» اليونانية قبل سن الخامسة والعشرين. ورد «فلاسفة» مونپلييه على قرار رقابة الإسبان: فقد رموا بالمروق كل من تسول له نفسه منع دراسة الفلسفة. هذا الشقاق بين الجاليتين على جانبي جبال البرانس، وهذا الالتزام القوي من جانب السلطات الدينية بشأن العلوم «الخارجية»، ليسا ظاهرة يهودية خصيصة: فهناك الصراعات الجامعية، والنظم الرقابية، والتصادمات بين الطوائف الدينية، والمساجلة بين الشحاذين وبين العلمانيين .. كل هذه تمثل على الجانب المسيحي نقاط مقارنة بما كان يجري بين ظهراني اليهود في مجال الخلافات حول وضع الفلسفة. إلا أن هناك اختلافاً لا ينبغي أن يغيب عنا: فلم تكن أحداث عام ١٣٠٥ تمس المتخصصين، المحترفين («أهل الفكر» الجامعيين) وحدهم دون سواهم، بل كانت تمس الجاليات كلها في حقيقة الأمر. ولكنها، على أي وجه قلبناها، حالٌ لن تستمر طويلاً. ففي يونية من عام ١٣٠٦ أصدر ملك فرنسا فيليب الجميل مرسوماً بطرد اليهود من فرنسا. وقُبض عليهم في يولية، وجُردوا من ممتلكاتهم، وأبعدوا من المملكة في سبتمبر. ولاذوا بمنطقة روسيون وبالجزء غير الفرنسي من الپروڤانس، وصفّى الفلاسفة وأعداء الفلسفة في شهور قلائل هذا الصراع الذي لم تكن له سوى ضحية واحدة حقيقية: لم تمتد الأيدي إلى

التبونيين لأن قوتهم كانت أعظم من أن ينال منهما أحد، بل إلى ليڤي بن أبراهام بن حاييم دي ڤيليفرانش وحده، ليكون مجرد كبش الفداء، حيث تدخل سليمان بن أدريت فحرمه من كل وسيلة من وسائل الحياة.

صحيح أن مطلع القرن الرابع عشر خيمت عليه هذه الاستشرافات الحزينة والمتناقضة، ولكنه سيكون على الرغم من ذلك قرناً عظيماً بالنسبة إلى الفلسفة اليهودية البروڤنسالية. إذا تركنا جانباً القبالة الانجذابية وزعيمها يوسف چيكاتيليا القشتالي Joseph Gikatilla de Castille (١٢٤٨- ١٣٢٥) تلميذ أبو العافية Aboulafia، الذي ترك كتاباً ممتازاً أصيلاً عمل فيه على التوفيق بين فكر موسى بن ميمون وصوفية الحروف والأرقام في كتاب الخلق «سفر يسيرا»؛ وجدنا الفكر اليهودي في السنوات حول ١٣٠٠ غنياً بالشخصيات المتفردة - من أمثال يوسف بن كاسپي دي لارچنتيير Joseph Caspi de Largentière(تقريباً ١٢٧٩ - ١٣٤٠) صاحب شرح على "دلالة الحائرين" تأثر فيه بالبَطَلْيَوسي والفارابي وابن سينا وابن رشد- ، ولكنه كان تحت هيمنة شخصيتين پروڤنساليتين أكثر تفرداً هما ابن جرشون ‹ابن جيرسون› وموسى الناربوني.

ابن جيرسون (١٢٨٨-١٣٤٤)

ولد في بانيول سور سيز Bagnols-sur-Cèze بإقليم لانجدوك Languedoc، وهو ليڤي ‹أو لاوي› Levi بن جيرسون ben Gerson ، ويعرف أيضاً بجيرسونيد Gersonide ‹وجيرسرنيدس Gersonides› كما يعرف باسم ليون البانيولي Léon de Bagnols ، وكان بادىء ذي بدء فلكياً تُرجم طرفٌ من مصنفاته إلى اللاتينية منذ عام ١٣٤٢ (فصول من كتاب ملاحم الرب = Milhamot Adenaï ، ومن حساب المثلثات، ووصف "عصا يعقوب" Baculus Iacob ‹منسوبة إلى يعقوب بن مكيرben Makir› وهي آلة ملاحة تسمح بقياس المسافات الزاويّة بين الأنجم أو الكواكب). وعلاوة على Milhamot Adenaï أو (Milhamot Ha-Shem = كتاب «ملاحم الرب» الذي كتب فصوله بين عام ١٣١٧ وعام ١٣٢٩، صنف ابن جيرسون شروحاً على شروح ابن رشد الوسطى والصغيرة (١٣١٩ -١٣٢٤) وشروحاً على التوراة (١٣٢٥-١٣٣٨)، وتتضمن هذه المصنفات ثلاثة جوانب تشهد على ما بينها وبين مصنفات كبار الإسكولائيين الناطقين باللاتينية من قرابة وثيقة:

١) تأليفه لعمل مركّب شامل يقوم على فكره الخاص

٢) الشرح الفلسفي

٣) التفسير الديني.

وينقسم كتاب «ملاحم الرب» إلى ستة أجزاء تتناول المسائل الست التي تلخص جوهر الإشكالية الفلسفية العربية واليهودية:

المسألة الأولى: تسير في ركاب رأي من أشد آراء إسحق البلج إشكالية: هل النفس العاقلة تظل موجودة في الآخرة إذا لم تبلغ الكمال في الدنيا؟ وإذا ظلت موجودة أبداً، هل هناك درجات مختلفة من الأبدية؟

والمسألة الثانية: تتناول المعرفة المسبقة بالمستقبل والتنبؤ عن طريق الأحلام والنبوة.

والمسألة الثالثة: تتناول معرفة الله بالمخلوقات الفردية («هل يعرف الله الأشياء الموجودة، وإذا كان يعرفها، فكيف يعرفها»)

والمسألة الرابعة: عن العناية الإلهية.

والمسألة الخامسة: عن المحركات العلوية وحركة الكريات.

والمسألة السادسة: عن قدم العالم أو حدوثه - وهي مسألة يربط بها المؤلف موضوعين دينيين، موضوع المعجزات وموضوع علامات النبوة.

ويتخذ المؤلف من المسألة الأولى فرصة لاستعراض نقدي واسع هائل للمعرفة النظرية اليونانية العربية. فهو يبسُط آراء الإسكندر الأفروديسي، وثيميسطيوس وابن رشد ويطرح على مائدة البحث مسألتين ملتهبتين من مسائل فلسفة العقل: هل يستطيع الإنسان أن يعقل العقل؟ هل العقل واحد بالنسبة للناس جميعاً؟

أما المسألة الأولى فتدور حول إمكان الاتصال. ويجيب ابن جيرسون بالنفي: إنه يستبعد إمكان الاتصال الكامل بالعقل الفعال. وهو ينأى بنفسه عن القبول بالمذاهب التي تسير في ركاب ابن رشد وترى أنه من الممكن أن يكون هناك توحد مع العقل المفارق، وهو توحد يجعل العقل المفارق فيه للنفس البشرية صورة معقولة، وينفي أن يكون في مقدور الإنسان «أن يبلغ كل المعقولات في نفس العقل الفعال»، وحتى لو تمكن من ذلك، فإنه لن يبلغ العقل الفعال، «لأنه لن يعرف لا تنظيم ولا درجات ولا نمط وحدة هذه المعقولات». الاتصال لا يرفع عن الفكر لإنساني نهائيته:

«من الواضح أنه يستحيل علينا أن نعرف على نحو كامل وشامل كيف تكون المعقولات كلها عقلاً واحداً، لأننا لا نستطيع أن نعرف كل درجات تنظيمها. ومن هنا فمن

الواضح أننا لا يمكن أن نبلغ العقل الفعال. لن يمكننا أن نبلغه إلا على نحو معين، عن طريق بلوغ المعقولات، حيث إنها كلها موجودة في نفس العقل الفعال. بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن الاتصال بالعقل الفعال.»

وابن جيرسون يستخدم استحالة الاتصال الشامل - وهي فكرة تهدم كل النظريات القائلة بأن العقل الفعال المفارق ينقل المعرفة إلى العقل الممكن ، من قبيل نظرية ابن رشد ونظرية ألبرت الأكبر - في رفض مبتكر للطبيعة الواحدة. والحق أن ابن جيرسون يجد الإجابة عن الصياغة الإشكالية التي تناول بها ألبرت الأكبر نظرية وحدة العقل.

تناول كتاب ألبرت الأكبر «وحدة العقل» معالجة مسألة وحدة العقل على نحو خاص كل الخصوصية. فعلى العكس من توماسو الأكويني الذي طرح المشكلة على مائدة البحث على مستوى نظرية المعرفة (فتوماسو الأكويني لا يهدف إلا إلى أن يفسر التعددية العددية لعمليات المعرفة أو التعقل في اتجاه مضاد لابن رشد) درسها ألبرت الأكبر من حيث هي مشكلة تختص بمصير الإنسان في الآخرة: «ماذا يبقى من نفوس البشر بعد الموت؟» ويرى ألبرت الأكبر أن إجابة إبن رشد لا خير فيها. فهو يقول بأن ما يبقى هو العقل بالقدرة الذي لا هو من الإنسان ولا هو للإنسان. وفرضية الطبيعة الواحدة التي يناقشها ألبرت ليست في المقام الأول فرضية قصد بها حل مشكلة من مشكلات نظرية المعرفة (وهي هكذا عند ابن رشد) وإنما هي أطروحة أنثروپولوجيا فلسفية تدور حول مصير الإنسان ومعنى حياته وإمكانية الخلود الفردي. ومن ناحية التناول الفني نرى أن المسألة المطروحة للمناقشة في كتاب «وحدة العقل» تسأل عن شيء واحد دون ما سواه وهو: هل ما يبقى من نفسٍ فرديةٍ ما بعد الموت هو بالضبط وبالتمام والكمال ما يبقى من نفس فردية أخرى، وبالتالي ما يبقى من كل النفوس الأخرى.

هذه المشكلة هي التي يتناولها ابن جيرسون، تناولاً هو الذي يفسر أصالة تعبيره. فهو لا يدخل في موضوع تأكيد أو نفي وحدانية أو وحدة العقل بالقوة، بل يقول إن العقل المكتسب لا يمكن أن يكون واحداً بالنسبة إلى البشر جميعاً. أو هو يقول، إذا أردنا مزيداً من الدقة، إن المعقولات التي تكوّن العقل المكتسب تتعدد بناء على تعدد الأفراد الذين يكتسبونها: ومن هنا فليس هناك معقول مكتسب يكون هو هو في نفسٍ ما وفي نفسٍ أخرى، «المعقول الذي لدى فلان يختلف عن المعقول الذي لدى علان، لأن الوحدة التي يدخل فيها هنا تختلف عن تلك التي يدخل فيها هناك، والطريقة التي يتركب بها العقل المكتسب في وحدته لدى فلان ليست هي التي يتركب بها في وحدته لدى علان.» وعلة هذا التعدد في الوحدة هي «الاختلاف كماً وكيفاً في تحصيل المعقولات»: «لا فلان ولا علان يمكن أن يكونا

قد حصّلا نفس العدد من المعقولات، فلا يمكن أن تكون لوحة المعقولات هي هي بالضبط لديهما جميعاً. هكذا يجري طرح مشكلة وحدة العقل على مائدة البحث على مستوى العقل المكتسب، ويتم حلها بناءً على هذا المستوى: إن ظروف تحصيل المعقول تنفي إمكانية أن يكون العقل المكتسب واحداً في فردين مختلفين، أي تنفي عن العقل المكتسب كل إمكانات الوحدة العددية في فردين مختلفين. والخلاصة التي يخلص إليها هي أن نعيم السعداء في الآخرة لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون هو هو بالنسبة إلى الجميع، وإنما هو يشتمل بالضرورة على درجات. فلكل إنسان «تاريخ» عقلي خاص به.

والنعيم الذي يناله الإنسان بعد الموت يكمن في التعقل المستمر للمعقولات التي حصلها في الدنيا. إن تكريس الغائية وتقديس الجهد العقلي هو ما يعطي معنى معرفياً دقيقاً للرأي القائل بأن الإنسان يعمل بالمعرفة على تحقيق خلوده. ولما كان النعيم عقلياً، فإنه يقاس تحديداً بناءً على المعقول المكتنز في الحياة الدنيا. الكنز يتكون في الدنيا ويتمتع به صاحبه في الآخرة. وهذا يعني أن أمر الكنز ينتهي بالموت، فلا سبيل إلى إضافة شيء إليه. ومصير الإنسان يكمن في أن كل فرد ليس إلا السلسلة التي تتكون مما يتعقله من أفكار.

«نحن نتعقل بعد الموت ، بصفة دائمة، (وبلا انقطاع)، كل المعقولات التي تكون قد تحصلت في أثناء الحياة، ونحن نتعقلها كلها جميعاً، لأن المعوقات التي تضعها المادة في طريق التعقل في الحياة الدنيا تكون قد تلاشت. [...] بعد الموت سيتعقل كل فرد جميع المعقولات التي حصلها في أثناء حياته. ولن يكون في مقدوره بعد الموت تحصيل معقول لن يكون قد حصله في أثناء الحياة، لأنه لن تكون لديه الأدوات الازمة لذلك، أي: الحواس والملكات المرتبطة بها مثل الخيال والذاكرة.»

ويتخذ اتحاد النفس والجسد هنا، كما هي الحال في الفصل الأخير من كتاب «العقل» لألبرت الأكبر وظيفة دقيقة محددة هي: الإعداد للنعيم في الآخرة. والإنسان لا يستطيع إلا عن طريق المعرفة التجريدية أن يكوّم كنز المعقولات الذي سينعم به في الآخرة عندما يكون في حالة النفس المفارقة.

موسى الناربوني (١٣٠٠ -١٣٦٢)

موسى Moïse أو موشى Moshé الناربوني Narboni ، المعلم ڤيدال بلشوم Maestro Vidal Belshom، ويعرف أيضا باسم موسى بن يشوع بن مار داود الناربوني Moïse ben Josué ben Mar David de Narbonne، يهودي «پروڤنسالي»، ولد في پيرپينيان Perpignan، لأسرة

أصلها من ناربون. وكان في القرن الرابع عشر مثلما كان إسحق البلَج في القرن الثالث عشر : ابنرشدياً. ولكن مصنفاته أوسع إحاطة - وهي مثل مصنفات إبن جيرسون آثار عالم اسكولائي: تفسير التوراة (شرح على كتاب «مراثي إرمياء» من أسفار التوراة)، رسالة في «مصطلحات المنطق» وشرح على تلخيص الأورجانون لابن رشد؛ كتابات مستقلة، وشروح فلسفية على ابن رشد (من بينها شرح على «جوهر الفلك» De substantia orbis، أتمه في ٥ آزار الثاني من عام ٥١٠٩ (١٣٤٩)، شرح على «مقاصد الفلاسفة» للغزالي، شرح على «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون؛ رسالة في الطب («طريق الحياة») وشرح على الجزء الرابع من «قانون» ابن سينا؛ وأعمال فلسفية خاصة تصطبغ بكثير أو قليل من الصوفية (شرح على شيعور قوما Shi'ur Qoma؛ Pirqué Moshé پيرقه موشى أي «فصول موسى»؛ رسائل «متفرقة» (مفقودة).

كان موسى الناربوني ابنرشدياً «خالصاً»، ذهب في شرحه على «مقاصد الفلاسفة» مذهب القراءة التوفيقية لابن ميمون وابن رشد؛ ولم يحل اعتناقه مذهب ابن رشد بينه وبين الإحساس على نحو مثير بشيء من التعاطف مع أبي حامد الغزالي، فالرأي عنده أن أبا حامد لم يستطع أن يعرض مباشرةً صراحةً معتقداته الفلسفية «في عصر كان فيه الحاكم يحظر تعليم الفلسفة»، ولكنه أراد على أية حال، «مدفوعاً بطبيعته الصالحة» «أن ينقل إلى الآخرين ما كان يعرفه من مفاهيم الحكمة»؛ هكذا «اجتهد في أن يكشف أسرار الحكمة دون أن يعرض نفسه لمتاعب» «مدعياً أنه عدو للفلسفة»؛ كان الناربوني يرى أن الفقيه الصوفي فيلسوف متخفٍ، أو كان على الأقل يشك في حقيقة الهدف الذي رما إليه الغزالي : «الله وحده يعلم الهدف الذي كان أبو حامد يسعى إليه في الحقيقة» عندما كتب «تهافت الفلاسفة» (= هدم الفلاسفة)، وأي كتاب من الكتابين «كانت له الأسبقية حقاً في نظره».

شرح موسى الناربوني رسالة «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقلُ الفعال وهو متلبسٌ بالجسم» لابن رشد و«حي بن يقظان» لابن طفيل، فجاء شرحه فيما يتصل بالإبنرشدية والمشائية الأندلسية أكثر اتساعاً وثراءً من شروح معاصريه، يهوداً كانوا أو مسيحيين. ونراه في هذا الإطار ينشّط من جديد في قلب القرن الرابع عشر بصفة خاصة إشكالية حياة العزلة والتوحد التي كانت شيئاً مألوفاً في كتابات ابن طفيل وابن باجة (وهو في شرحه «حي بن يقظان» يستشهد بـ«رسالة الوداع» استشهاداً وافراً). وحوّل الناربوني على نحو ساخر موضوع المتوحد وصاحبه إلى موضوع السيد والخادم (ولقد ظهرت في شرحه لأول مرة فكرة إدخال شخصية «فرايداي» ‹هو «جمعة» في الترجمة العربية و«ڤندريدي» في الترجمة الفرنسية، وهو صاحب روبنسون كروزو في رواية دانييل ديفو المعروفة»›). يقف الناربوني من العزلة والتوحد نفس موقف ابن رشد : «الإنسان بالضرورة عضو في جماعة اجتماعية

وليس من الممكن أن يحدث اتصال ناجح إذا كان الإنسان يعيش حياة المعتزل المتوحد [...] اللهم إلا إذا كان لديه خادم. وهذا هو السبب الذي يجعل الناس جميعاً لا يسعون إلى التوحد عندما يستهدفون تحقيق غايتهم المتمثلة في الاتصال بالعقل الفعال.» وهو يعرّف الاتصال بالعقل الفعال تعريفاً يتسم بقوة دُونها قوة دفاع سابقيه العرب : «الاتصال هو الدرجة الخالصة من النبوة (الخالصة التي لا يخالطها خيال)، هو عمل الإنسان على جذب الأعلى واستحضاره إليه» - ويتلقف مرة أخرى فكرة المرآة التي يعرف فيها العقل المفارق ذاته:

«لهذا السبب لا نتكلم عن اتصال إلا عندما يصبح عقل حي مرآة صقيلة متجهة نحو الحقيقة، شبيهة بصورة الشمس التي نتلقاها بمرآة، أما الحقيقة ذاتها فهي التي تعقل ذاتها بذاتها، إنها جوهر حي بن يقظان، وإنها هي العقل الفعال.»

والإنسان المفارق بحق ليس هو المعتزل المتوحد بالمعنى الاجتماعي، بل هو «الإنسان الرباني» في عرف ابن باجة، إنه الإنسان الذي ما يزال يمعن في «تعقل العقول المفارقة حتى يصبح واحداً منها». وكأنما أراد موسى الناربوني أن يعرض صورة مركبة أو أن يقدم كشف حساب عن الفكر اليهودي في العصر الوسيط، فاجتهد في توفيق منسجم صريح يجمع المعرفة الفلسفية الكونية والقبالة السيفيروتية. فهو يبسط العقول العشرة في فلسفة إبن سينا والفارابي متوازية مع السيفيروت القبالية - في تشبيه لم يقم سلفه إلا برسم خطوطه العريضة. ولكنه لا يذهب في عرضه صورة الكون إلى حد الإيمان بحتمية ترتبط بالكواكب، بل يرى أن الإنسان حر. كما يرى أن الرب يتعقل الأشياء اعتباراً من جوهره هو، لا اعتباراً من جواهرها الفردية، فالرب لا يعرف الأفراد. طبق موسى الناربوني، قبل وفاته بثلاثة أشهر، المبدأ الإبنرشدي القائل بأن الأشياء يعللها العلم الإلهي، وليس العلم الإلهي هو الذي تعلله الأشياء، في «رسالة في حرية الإرادة» Épître du libre arbitre التي عارض بها الجبرية المطبقة التي دعا إليها أبنر البرغشي Abner de Burgos الذي تحول عن اليهودية واعتنق المسيحية وتسمى في التعميد باسم ألفونس البلدوليدي Alphonse de Valladolid ، وفي هذه الرسالة يقول: «علم الأفراد الحادثة لا يمكن أن يحدده العلم الإلهي، فلا يمكن أن نتحدث عن العلم الإلهي بمفردات الأفراد. إنما الحقيقة هي أن علم الأفراد ينجم عن العلم الإلهي وليس العكس.» وليس هناك شيء أغرب عن فكر موسى الناربوني من رأي أوكهام Ockham القائل بربٍ خالقٍ للفرد مباشرة اعتباراً من عدد لانهائي من المثل العملية الفردية.

القرن الخامس عشر

اتسمت السنوات ١٤٠٠ كلها بطرد اليهود من إسبانيا، وبحمية «دعاة التنصير» الإيبريين: فقد أكره اليهود على حضور العظات المسيحية في الكنائس، وأخضعوا لضغط متزايد لكي يعتنقوا المسيحية، وتعرض اليهود لألوان من الاضطهاد العنيف. في الفترة الممتدة من عام ١٣٩١ (تاريخ الهوجات الأولى المناهضة لليهود في الأندلس وقشتالة وأراجون) إلى عام ١٤٩٢ زاد عدد «المسيحيين الجدد» الذين أطلق عليهم اسم المارانيين Ma-ranes زيادة هائلة تجاوزت في النهاية عدد اليهود الذين بقوا على ديانتهم. وفي هذه الفترة نمت نزعة مناهضة للفلسفة في بعض الجاليات: فقد اتُّهمت فئات الصفوة الاجتماعية المشتغلة بالفلسفة بأنها تقْبل بل تشجع تنصير اليهود. بل إن بعض اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية تملكهم حماس مفرط في تحويل اليهود إلى المسيحية، من هؤلاء نذكر سالومون هاليڤي البرغشي Salomon Ha-Lévi de Burgos الذي أصبح اسمه پابلو دي سانتا ماريا Pablo de Santa Maria، أو غريمه يوشع لورقي Josué Lorqi الذي تحول فيما بعد إلى المسيحية هو أيضاً وأصبح اسمه چيرونيمو دي سانتا فيه Geronimo de Santa Fé. وكانت هناك على الجانب الآخر شخصيات قاومت وبقيت مخلصة لدينها ولفلسفة موسى بن ميمون، ومنهم من فر إلى شمال أفريقيا، مثل إفرايم بن إسرائيل النقوى Epraïm ben Israël al-Naqawa.

ولكن النشاط الفلسفي استمر على الرغم من كل الصعاب - وشمل فيما شمل الأرسطوطاليسية، ويرجع الفضل في ذلك إلى صاحب كتاب «جلال الله»، يوسف بن شمطوب بن شمطوب Joseph ben Shêmtob ben Shêmtob (١٤٠٠ - ١٤٦٠) الذي استخدمه خوان الثاني ثم هنري الخامس ملكيْ قشتالة، كما يرجع الفضل إلى أخيه إسحق Isaac الذي يُعتبر ناربوني القرن الخامس عشر، بما ألف من شروح على ابن رشد والغزالي وابن طفيل. وعلى الرغم من أن اليهودية عانت من الآلام ما عانت في مواجهة المسيحية، إلا إنها احتفظت حيال الانفتاح العلمي بنفس الكفاءة التي كانت لها في عصور أفضل - ولسنا بمتحدثين هنا عن نتائج الإرغام على التحول إلى المسيحية. اتسم القرن الخامس عشر أولاً بتيار من الترجمات من اللاتينية إلى العبرية أتاح لليهود أن يطالعوا ويناقشوا الجزء الجوهري من أعمال المؤلفين الاسكولائيين، ثم ما لبث القرن الخامس عشر أن شهد انحسار الترجمة من اللاتينية إلى العبرية، وكان ذلك الانحسار علامة على مشاركة اليهود الفعالة في الحركة الثقافية المحيطة، فقد انصرفوا عن الترجمة من اللاتينية، لأن الترجمات لم تعد لها فائدة. فقد أصبح اليهود مثل المسيحيين يسيرون في اتجاه الرينسانس - النهضة الأوروبية - ليشاركوا فيها بنصيبهم كاملاً. وحتى يحين موعدها، شهدت السنوات ١٤٠٠ صدور ترجمة أعمال مؤلفي الحياة الحديثة الـ "ڤيا مودرنا" via moderna، فترجم إيلي بن يوسف هابيليو Elie

ben Joseph Habillo أعمال أوكهام Ockham، وترجم أبراهام شالوم Abraham Shalom أعمال مارسيليوس فون إينجن Marsilius von Inghen.

من بين الفلاسفة اليهود الذين انطبعوا بطابع زمانهم يبرز في منقلب القرن الرابع عشر إلى الخامس عشر حسداي كريسكاس Hasday Crescas (توفي في عام ١٤١٠). نجا حسداي من مذابح عام ١٣٩١، ونعم بحماية الملك چان الأول ملك أراجون، وتولى منصب حاخام سرقسطة، وكرس جانباً من جهوده للدعوة المناهضة للمسيحية، وكتب بالقطالونية بين عام ١٣٩٧ و١٣٩٨ كتابه «دحض العقائد المسيحية» الذي تُرجم إلى العبرية في عام ١٤٥١. أما كتابه الكبير «أور أدوناي» - «نور الرب»- فقد استهدف إعادة تأسيس الفكر اليهودي عن طريق نقد الآراء الفلسفية واللاهوتية التي قال بها ابن ميمون وابن جيرسون والناربوني. فلم يقبل حسداي المقدمات الفلسفية الخمسة والعشرين التي بسطها ابن ميمون في صدر الجزء الثاني من «دلالة الحائرين» ، ولم يقبل دعائم الإيمان الثلاث عشرة التي بينها. وفي عام ١٤٢٥ بدأ تلميذه يوسف ألبو Joseph Albo يؤلف «كتاب المباديء الأساسية» الذي حدد فيه على نحو نسبي أهمية انتظار «المسياح»، ورتب المباديء المعروفة باسم «شُراشيم» على درجات جاعلاً منها دستوراً عقائدياً مبيناً.

وإذا كان الوضع الفلسفي لليهودية في القرن الخامس عشر يعكس جزئياً الوضع الاجتماعي والسياسي لليهود، فقد كان هناك فرق مبين بين الفكر اليهودي الإسباني والفكر اليهودي الإيطالي.

عمل إسحق أبرابانل Isaac Abrabanel (١٤٣٧-١٥٠٨) وزيراً للمالية في خدمة اثنين من الملوك الكاثوليك (١٤٨٤)، الملك فرديناند ملك أراجون والملكة إيزابلا ملكة قشتالة. كان مفكراً أهمته الأحوال الجارية، وحاول بدون جدوى العمل على تأجيل إجراءات الطرد في عام ١٤٩٢، وشغل بالتاريخ وبمصير الجالية اليهودية وبمقاومة المسيحية. وإذا كان قد أقام أولاً في نابلي، فقد تقلبت به حياة المنفى حتى وصلت به إلى البندقية (١٥٠٣) فراراً من القوات الفرنسية التابعة للملك شارل الثامن. ونجده، وهو السياسي والفيلسوف والعالم المتبحر، يجدد بكل قوة فكرة المسياح و«حساب النهاية»: ويستخلص من التاريخ اليهودي رؤية ثلاثية، ويتمثله ثلاثي الإيقاع، أولاً: عرقلة قدوم المسياح ثانياً: إمكانية قدرم المسياح ثالثاً: حتمية قدوم المسياح (رسول الخلاص). وعلى نحو يشبه إلى حد ما مغامرة الفلسفة العربية الإسلامية التي ختمت مسيرتها بتأمل هائل في معنى التاريخ قام به ابن خلدون، ختمت الفلسفة اليهودية الإسبانية مسيرتها بكتابها الكبير «منابع الخلاص» الذي أتمه إسحق أبرابانل في عام ١٤٩٧، وهو تأويل لسفر دانيال الذي يعتبر سفر المصير بلا منازع، تأويل يهتدي

بتأمل التاريخ. تناول إسحق أبرابانل الممالك الأربع التي وصفها دانيال في تفسيره منام نبوخذنصّر (دانيال ٢، ٣١-٤٥)، فأوّلها من منظور الأحداث الأخيرة: أما المملكة الأولى فهي في نظره دولة بابل، وأما الثانية فدولة فارس، والثالثة دولة اليونان، والرابعة دولة روما. وإسحق أبرابانل هو الوحيد في زمانه الذي اعتبر عصره عصر انقسام المملكة الرابعة، وذهب إلى أن الإسلام لم ينشيء دولة جديدة؛ وأن سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٣ لم يكن ميلاداً بل انقساماً (دانيال ٢، ٤١). وتصور أن زمان الإمبراطورية المنقسمة قد حان، زمان المواجهة بين روما والإسلام، زمان التمزق، الذي هو في آن واحد زمان الانقراض المتزامن المتضامن الحتمي للمسيحيين والمسلمين وقد أصبحوا شطري كتلة جغرافية سياسية واحدة. أما المملكة الخامسة فستكون مملكة المسياح التي يراها مسجلة في التاريخ على أنها وريثة الممالك البائدة.

كانت إيطاليا هي التي انتهت فيها فلسفياً المغامرة الفلسفية ليهودية العصر الوسيط. لم تشهد إيطاليا اضطهادات، أو لم تشهد إلا القليل منها، وكان الفلاسفة اليهود في أغلب الأحيان مندمجين في الحياة الثقافية العامة - كانت تلك هي حال الابن الأكبر لإسحق أبرابانل، يهودا بن إسحق الذي عرف أيضا باسم ليون العبراني Léon l'Hébreu (حول عام ١٤٦٠- بعد عام ١٥٢٣) صاحب كتاب «محاورات الحب» Dialoghi d'Amore الذي لعب دوراً حاسماً في انتعاش الأفلاطونية المحدثة في فلورنسة، وحقق نجاحاً كبيراً، واستقبله الشاعر الفرنسي پيير رونسار Ronsard (١٥٢٤-١٥٨٥) على طريقته بأبيات شريرة نوردها كاملة:

يا تيتوس العظيم، يا ابن ڤيسباسيانوس،

كان الأحرى بك، عندما هدمت مدينتهم، أن تقضي على جنسهم،

وألا تدع لهم وقتاً أو لحظة أو فسحة

ليبحثوا لأنفسهم في مكان آخر عن مواضع أخرى مختلفة.

لو فعلت لما وُلد قط ليون العبراني، ابن اليهود،

ليون العبراني الذي يعلم النساء

حباً خرافياً، هو الوهم بعينه:

حباً زائفاً، خادعاً، كاذباً، مليئاً بالخبث والمكر.

ما أظن إلا أنهم عندما ختنوه، وقطعوا قُلْفة عضوه

نزعوا منه الفؤاد والحنان.

‹يشير رونسار في مطلع القصيدة إلى الإمبراطور الروماني تيتوس فلاڤيوس سابينوس ڤسباسيانوس الذي تولى العرش في عام ٧٩، وكان يشارك أباه ڤسباسيانوس في الحكم، وهو الذي قاد القوات الرومانية لقمع تمرد اليهود، وانتصر عليهم، وخرب أورشليم وحطم المعبد في عام ٧٠، وصادر ممتلكات اليهود، وحولهم إلى رعايا تحت رحمته. وقد حكى المؤرخ اليهودي يوسيفوس هذه القصة الأليمة، وما تبعها من قيام اليهود بقتل أنفسهم، حتى كادوا أن يفنوا تماماً. كما يشير في غير وضوح إلى قصة حب تيتوس لبيرينيس اليهودية، وهي قصة امتلأت بحكايات عديدة نسبت إلى هذه المرأة الكثير من الخبث والمكر والخداع وسوء السلوك. وفي نهاية القصيدة يستخدم في سخرية عنصر الختان الذي يمارسه اليهود، والذي صوره على أنه لا يقطع جلد القلفة فقط بل يستأصل القلب والمشاعر. وتشهد القصيدة على صورة اليهود في مخيلة الناس، مثقفين وغير مثقفين، في القرن السادس عشر›

في جامعة- پادوڤا- فتحت كلية الآداب، معقل الإبنرشدية الأوروبية، أبوابها أمام اليهود، وأسهمت هكذا إسهاماً واسعاً في انتعاش المشائية الوسيطية للمرة الأخيرة. ويعتبر إيليا ديلميديجو Eliya Delmedigo (تقريباً ١٤٦٠-١٤٩٧) نموذج العالم الابنرشدي في القرن الخامس عشر: عقلية شاملة، معتمدة على دراسات يهودية في فقه الأحبار وفي التلمود، متمكنة كذلك من الفلسفة العربية الإسلامية ومن الآداب الكلاسيكية ومن القبالة (التي كان أول من تجاسر على نقدها فيلولوجياً)، درّس إيليا ديلميديجو الفلسفة في الجامعة، وعلّم صديقه وتلميذه پيك دي لا ميراندول Pic de La Mirandole العبرية (ونعرف عن صديقه وتلميذه هذا أنه سيتحول عنه إلى فلاڤيوس ميتريدات Flavius Mithridate المشتغل بالقبالية والهرمسية). كان إيليا ديلميديجو يدعو لابنرشدية متنورة وقاطعة. وكتابه «بهينات ها دات» Behinat Ha-Dat أي «تمحيص الدين» الذي أتمه في آخر يوم من عام ١٤٩٠ يتضمن بصفة خاصة كشف ستار التضليل عن أصول «الزهار»، وهو عمل يتناسب مع ذوق العصر الذي شهد بين ظهراني المسيحيين حل اللغز الأدبي لنص «منحة قنسطنطين» Donation de Constantin المنحول. ‹زور كتّاب مجهولون في القرن التاسع، أغلب الظن أنهم من رجال الدين طائفة من الوثائق ذات الأهمية الدينية والكنسية والبابوية، نسبوها إلى إيزودور الإشبيلي منها ما سمي بوثيقة منحة قنسطنطين التي توحي بأن الإمبراطور قنسطنطين منح البابا سيلڤسترالأول وخلفاءه - في القرن الرابع - روما وأراضيها.›

الباب الخامس

أوج العصر الوسيط اللاتيني

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية في عام ٤٧٦ دخل العالم المسيحي الغربي في أولى لياليه الليلاء. في عام ٣٩٥ مات الإمبراطور ثيودوسيوس Theodosius (٣٧٩ - ٣٩٥) الذي حكم الإمبراطورية الرومانية كاملة منذ عام ٣٧٩، فقسمت الإمبراطورية، وتربع هونوريوس Honorius أحد ابني ثيودوسيوس على عرش الجزء الغربي من الإمبراطورية الذي عرف باسم الإمبراطورية الرومانية الغربية، بينما تربع الآخر وهو أركاديوس Arcadius على عرش الإمبراطورية الشرقية، والحق أن الإمبراطورية الرومانية الغربية، أو لنقل على الأحرى تلك القطعة الغربية من الإمبراطورية الرومانية اصطدمت منذ ظهورها على الفور بمشكلات لا سبيل إلى التغلب عليها، هي عدم القبول السياسي بوجودها، وزحف البرابرة عليها في غزوات شبه سنوية، مما أعطى الانطباع بأن كل شيء فيها يسير نحو الموت. في عام ٤٠٦ ‹تعرضت الإمبراطورية الرومانية الغربية لهجوم خطير حيث› عبرت موجة هائلة من الغزاة نهر الراين قرب مدينة ماينتس ‹في ألمانيا الحالية›، وانقضت على أرض غالة ‹وهو الاسم القديم لفرنسا›، وكان هؤلاء الغزاة شعوباً وقبائل مختلفة من سيلنجيين Silinges هاسدينجيين Hasdinges وسويبيين Suèves ووندالين Vandales وألانيين Alains؛ وسرعان ما التهبت المملكة كلها «وكأنها شعلة» من نار. وما حل عام ٤١٠ حتى تعرضت لبداية غزو القيزيقوط أو قوط الغرب Wisigoths بقيادة ألاريش Alaric ، وكانوا يقيمون منذ عام ٣٩٩ في إيلليوريا Illyrie ‹وهذا هو الاسم القديم لمنطقة شمالي البلقان حيث كرواتيا ودالماطيا وبوسنيا وألبانيا› ، هكذا دخل القيزيقوط إيطاليا وخربوا روما مرة أولى، وكان هونوريوس قد أخذ نفسه بالحيطة في عام ٤٠٢ ونقل عاصمته إلى ‹مدينة› راڤينا Ravenna التي كانت أقرب إلى بحر القسطنطينية، وكانت تقع في منطقة مستنقعات لا تلائم نشر قوات عسكرية كبيرة. وتعرض هذا الشق الغربي من الإمبراطورية أيضاً لغزو قبائل الهون ‹ويسمونهم بالعربية: الهياطلة› Huns، ونعرف أن البابا ليون الأكبر (٤٤٠-٤٦١) ألح على أتيلا عظيم الهون في عام ٤٥٢ أن ينسحب ورجاله من إيطاليا دون تخريب المدينة فاستجاب له، وكان ذلك حدثاً مشهوداً خلده الرسام رافئيللو Raffaello ‹بعد ما يقرب من ألف سنة› بين ما خلده من مشاهد على جدران حجرات الفاتيكان التي عرفت بالاستانزي Stanze)؛ ونعرف

أيضاً أن الوندال تحت إمرة جيزريش Geiséric كانوا في عام ٤٥٥ أقل استجابة للرجاء والتوسل فخربوا ما وسعهم التخريب ولم يكفوا أيديهم عن الناس إلا قليلاً. وفي عام ٤٧٢، في أيام جلوس البابا سيمبليس (٤٦٨-٤٨٣) جاء السويبيون تحت إمرة ريقيمير Ricimer فخربوا روما مرة ثالثة. وما مر أربعة أعوام حتى كان أودواكر Odoacre عظيم البرابرة، ورئيس الحرس الإمبراطوري ، يعزل رومولوس أوجوستلوس Romulus Augustulus «آخر أباطرة» الدولة الرومانية الغربية».

ونعود إلى غزو القيزيقوط، وإلى الفترة التي شهدت استيلاء ألاريش على روما ‹في عام ٤١٠› لنجد أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) يبدأ في تأليف «مدينة الرب» De civitate Dei عنوانه بالفرنسية Cité de Dieu، ذلك الكتاب الذي شغل به تقريباً من عام ٤١٢ إلى عام ٤٢٧؛ ولنذكر أن قبائل الوندال ‹وهم من القبائل الجرمانية الشرقية› وضعوا أقدامهم في عام ٤٢٩ على أرض أفريقيا وحاصروا مدينة بونه، واستولوا في عام ٤٣٩ على مدينة قرطاج. ونقرأ «عظة سقوط روما» التي كتبها أوغسطينوس، فتلوح لنا كأنما تولدت عن صدمة عام ٤١٠، وهي أشبه ما تكون بعظة رثاء موضوعها ضياع الغرب، يعبر فيها أوغسطينوس عن يأس من أن يتجدد ما بلى وضاع، إلا المؤمن، فهو يحيا في المسيح من جديد؛ أما المجتمع فسائر إلى موت قريب.

يقول: «أم تراك تدهش لفناء العالم؟ كأنك تدهش للعالم كيف يشيخ. ألا إن العالَم مثل الإنسان، يولد ويكبر ويموت. نعم، إن العالم يشيخ، وإن الأذن لم تعد تسمع إلا آنين المظلومين في كل مكان. فتفكّر، وتدبَّر: هل من العبث أن الله أرسل إليك المسيح في شيخوخة العالم لكي يصنعك من جديد عندما يتفكك كل شيء؟ لقد جاء المسيح في الساعة التي يتفكك فيها كل شيء لكي يجددك أنت. أما العالم الذي خُلق ودُبِّر وصُير للفناء فقد مال إلى غروبه [...] ولكنه هو أتي ليعزيك في قلب آلامك وليعدك الراحة الأبدية.»

هذا العالم الذي رأي أوغسطين أنه يتفكك هو العالم الروماني القديم. والحق أن المستقبل كان من حظ المسيحية، وظل كذلك في الوقت الذي بلغت فيه الهزيمة الرومانية مداها. فلم يكن غزو الجرمان يعني عودة ‹الفكر› إلى الوراء، ولم يكن مجيء القوط يعني ظهور الوثنية من مكمنها مرة أخرى. كانت الوثنية قد صحت صحوة قصيرة إبان حكم الإمبراطور الفيلسوف يوليان - يوليانوس Julianus المعروف بيوليانوس المرتد، والذي حكم من عام ٣٦١ إلى عام ٣٦٣، فقد أصدر «مرسوم التسامح» الذي أقام الديانة الرومانية القديمة مرة أخيرة. كان أباطرة الشرق قد ردوا عن ديارهم القبائل الجرمانية التي فرت من ديارها هاربة أمام زحف الهياطلة - الهون - القادمين من آسيا، فتحولت القبائل الجرمانية إلى

الغرب، وانقضت على العالم اللاتينيي، وكانت هذه القبائل مسيحية هي الأخرى، أو كانت على الأقل قد اعتنقت النصرانية، دعاها إليها «أولفيلا» Ulfila تلميذ أوسيبيوس النيقوميدي Eusebius ‹أسقف نيقوميديا›، رفيق أريوس Arius، ومن هنا كان القوط في غالبيتهم يتبعون مذهب الأريوسية. وننظر إلى تنصر البرابرة الآريوسيين المقيمين في الأراضي التي كانت أراضي الإمبراطورية الرومانية فنجده يتطلب وقتاً ليس بالقصير، وإذا كان قوط الغرب في إسبانيا – الڤيزيقوط– قد اعتنقوا المسيحية في عام ٥٨٩ (شهادة الملك ريكاريد في المجمع الثالث المنعقد في طليطلة ‹والتي أعلن فيها إيمانه بالمسيحية الكاثوليكية ونبذ مذهب الأريوسية الذي كان أبوه قد اعتمده›) فقد تأخر اللومبارديون حتى القرن السابع وكانوا آخر من دخلوا في المسيحية. وهكذا فإن المسيحية لا الوثنية كانت هي ما ميّز البرابرة الجرمان عن «الرومان» الغربيين. ولكن هؤلاء البرابرة الجرمان كانوا على مذهب الأريوسية الذي أصبح بانتصارهم دين الغالبين، وكان الأريوسيون ‹يذهبون في فهم المسيح مذاهبهم› فينفون عن «الكلمة» صفة الألوهية، ويتفرقون في أمر هذا النفي إلى ثلاث فرق متفاوتة، فرقة الأونوميين eunoméens الذين رفضوا أن يكون «الابن» بأي شكل من الأشكال شريكاً للأب في أي صفة؛ وفرقة الهوميين homéens الذين قبلوا بأن يكون بينهما مجرد تشابه؛ وفرقة الهوميوزيين homoéousiens الذين جعلوا لهما جوهراً واحداً، ولكنهم أخضعوا الابن للأب.

ونسأل عن الفلسفة في شرق الإمبراطورية وغربها في القرن الخامس، فنجد أن ساعة ظهورها لم تدق في أوروبا الغربية البربرية بعد، حيث كانت روما تحت رحمة ألاريش الذي عين قائد الحرس في إيللوريا Illyrie . أما في «الشرق» فكان أمر الفلسفة مختلفاً، كان هرقل (٤٠٧ – ٤١٢) ينهض بمكتبة هادريانوس، وكان فيلتاتسيوس المعروف بإصلاحه أسلوب النسخ واستخدام الفواصل، يزودها بالكتب الجيدة؛ وكانت الأكاديمية تعيد تكوين ذخيرتها من المخطوطات؛ وهذا هو بروقلوس، أستاذ الأفلاطونية المحدثة المتأخر، يولد في ٨ فبراير من عام ٤١٢ في القسطنطينية، ويموت في ١٧ أبريل ٤٨٥، بعد موت أوغسطينوس بخمس وأربعين سنة، وبعد انقضاء خمس وثلاثين سنة على الهزيمة التي أنزلها تيودوريش بأتيلا في معارك «الساحات القطالونية» ‹في سهل قريب من مدينة تروا في فرنسا الحالية› في عام ٤٥١، وقبل تسع سنوات من عام ٤٩٦، عام تعميد كلوڤيس Clovis سيد قبائل الفرنكيين الساليين ‹الجرمان› الذين استقروا في شمال بلاد غالة. وخلاصة القول إن الفلسفة اليونانية استمرت. وهي قد استمرت في «الشرق» الروماني على زمن الأباطرة ثيودوسيوس الثاني ٤٠٨ – ٤٥٠ ومارقيان ‹مارقيانوس Marcianus› ٤٥٠ – ٤٥٧ وليون الأول ٤٥٧ – ٤٧٤ وزينون ٤٧٤ – ٤٩١. أما الغرب المُجَرْمَن فقد خيم فيه الصمت على الفلسفة.

وعلينا أن ننتظر إلى مطلع القرن السادس لنرى الانتفاضة الثقافية الأولى تحدث في الغرب قبل أن يغزو يوستنيان إيطاليا بعدة قرون. ويبدأ المسار في عام ٤٨٨ عندما تحرك تيودوريش الأمالي ‹من قبيلة الأماليين الجرمانية التي تعرف بالفرنسيةبـ amales وبالألمانية Amaler أو الأميلونجيين Amelungen›، ملك الأوستروقوط‹ وهم قوط الشرق الذين عرفوا باسم الأوستروقوط Ostrogoths أي «القوط اللامعين»›، وكان الإمبراطور زينون قد نصبّه «أمير جيوش» magister militum ، وانطلق من أراضيه في ميسيا وداقيا ‹ميسياMésie بالفرنسية وباللاتينية Moesia وهي منطقة قديمة في جنوب شرق أوروبا بين داقيا شمالاً ومقدونيا جنوباً ، وداقيا Dacie باللاتينية Dacia منطقة قديمة في جنوب شرق أوروبا على الشاطيء الأيسر لنهر الدانوب ، في مكانها رومانيا الحالية› ليغزو إيطاليا بموافقة الإمبراطور الذي رأي في قيامه بهذا الغزو الوسيلة المثالية لاستغلال طموحاته ووضعها في مسار يخدم مصالحه. وكان نزول تيودوريش بقواته إيطاليا يعني بداية آخر غزوة جرمانية، ستؤدي إلى بث النشاط إلى حين في الهيللينستية.

نصب زينون تيودوريش حاكماً على إيطاليا فحارب أودواكر، المرتزق الإيرولي الذي خلع رومولوس أوجوستلوس من قبل، وتخلص منه. فعندما وجد أودواكر نفسه محاصراً في راڤينا استسلم في مقابل وعدٍ خادع من تيودوريش باقتسام إيطاليا معه (فبراير ٤٩٣) ، وما مر شهر حتى قتل. وأصبح تيودوريش في غضون سنوات سيداً يناظر الإمبراطور، وكان على المذهب الأريوسي، مثله مثل غالبية القوط، حريصاً على السلام الديني مع الشرق، وعلى الهيمنة السياسة على الغرب في وقت واحد. في عام ٥١٩ أمر بقبول الوثيقة Formu-laire التي أصدرها البابا هورمُزد Hormisdas (٥١٤-٥٢٣) ووضع بها نهاية للانقسام البيزنطي الذي نجم في عام ٤٨٤ عن قرارات فيلكس الثاني (وكانت هذه القرارات تنص على قطع أكاكيوس Acacius الأسقف البيزنطي من الكنيسة؛ وعلى رفض مرسوم الهينوتيكون Hénotique أو التوحيد الذي أصدره الإمبراطور زينون بناء على رأي أكاكيوس، وهو المرسوم الذي كان يسمح لأتباع مذهب الطبيعة الواحدة بالبقاء على مذهبهم على الرغم من قرارات مجمع خلقدونية الذي عقده ليون الأكبر في عام ٤٥١): وسحب الإمبراطور الجديد يوستنيان الأول مرسوم الاتحاد أو الهونوتيكون. واتبع تيودوريش سياسة مصاهرة ملكية أريبة فزوج ألاريش الثاني ملك الڤيزيجوت إحدى بناته، وزف ابنته الأخرى إلى زيجيسموند ملك البورجوند، وزف أخته بتراساموند إلى ملك الوندال؛ أما هو نفسه فتبنى واحداً من ملوك الإيروليين، ثم تزوج زيجة ثانية بأودوفليد أخت كلوڤيس، ودعم هذه السياسة بحملات عسكرية ناجحة، فأصبح السيد المتربع على سرير المُلك في الغرب كله باستثناء غالة.

وشهدت سنوات حكم تيودوريش (٤٩٣-٥٢٦) النهضة الثقافية الأولى للغرب. والحق أنه وقد قضى سنوات طفولته وصباه كلها في القسطنطينية (٤٦١-٤٧١) جعل من عاصمته في مدينة راڤينا ‹وتقع حالياً في شمال إيطاليا› مركزاً للثقافة البيزنطية. والجديد الذي نلاحظه هنا هو أن الطبقة الأرستقراطية الرومانية أسهمت في هذه النهضة؛ من هذه الطبقة الأرسطوقراطية خرج الرجل الذي يعتبر في وقت واحد: أول فلاسفة العصر الوسيط الغربي وآخر فلاسفة الرومان، ذلك هو بوئسيوس.

بوئسيوس (٤٨٠-٥٢٤)

ولد أنيقيوس مانليوس سيڤيرينوس بوئسيوس Anicius Manlius Severinus Boethius ‹يسميه الفرنسيون بويس أو بوئيس Boèce› في أسرة ثرية مرموقة، ودرس الفلسفة في أثينا، وربما في الاسكندرية. كان قنصلاً ثم وزيراً (magister officium حرفياً :صاحب منصب) تحت إمرة تيودوريش في عام ٥١٠، ونعم بحمايته حتي عام ٥٢٤ (أو ٥٢٥) ، حيث حام حوله الشك واتهم بالتآمر مع القسطنطينية، فقبض عليه، وسجن ثم قتل بأمر الملك. وفي السجن، قبل تنفيذ حكم الإعدام، كتب درة من درر الأدب اللاتيني، ديواناً أسماه «عزاء الفلسفة» باللاتينية De consolatione philosophiae بالفرنسية Consolation de Philosophie يضم خمسة كتب من نصوص نثرية وشعرية متراوحة، يعرض فيها آراءه في العناية الإلهية والسعادة. من الواضح أنه تأثر بفورفوريوس الذي شرح كتابه «إيساغوجي»، ونقل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة الحية من الشرق إلى الغرب: فهو عاصر آخر فلاسفة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وقام بأقلمة مذاهبهم وآرائهم في الفلسفة لتناسب الجو الإيطالي، واهتم بخاصة بشرحهم «الأفلاطوني» لأرسطوطاليس، وافتراضاتهم المذهبية المسبقة - القائمة على «الاتفاق» أو التوافق والتناغم - السيمفوني - بين الفيلسوفين، أرسطوطاليس وأفلاطون، واعتبار أن أفلاطون جاء بما جاء به بناء على تمهيد أرسطوطاليس - كما اهتم بمناهجهم وتقنياتهم في الشرح.

وعلى الرغم من أن بوئسيوس قد شرح على الأرجح أكثر من كتاب من كتب أرسطوطاليس، فلم تعرفه الأجيال التالية إلا شارحاً لكتاب أرسطو في المنطق المسمى Organon «الأورجانون». وظلت شروح بوئسيوس على «كتاب المقولات» Peri tôn kategôriôn ‹باللاتينية› Categoriae › وعلى «كتاب العبارة» Peri tês hermêneias » ‹باللاتينية De interpretatione› على مدى قرون بالنسبة إلى الكثيرين جدول القراءة الإلزامية لطلاب الدلالة والتصريف المنطقيين الأرسطوطاليسيين. أما رسائله المنطقية الخاصة (Introductio ad syllo-

gismos categoricos. De syllogismo categorico. De syllogismo hypotheico. De diffe- rentiis) فقد نقلت إلى الغربيين نظرية الاستنتاج والقياس التي كانوا سيظلون على جهل بها لأن كتب أرسطوطاليس «الجدل» و«التحليلات» و«الأغاليط» لم تكن متداولة في ترجماتها اللاتينية في الغرب حتى القرن الثاني عشر‹ ناهيك عن أصولها اليونانية›. وله صياغات معدلة لكتابين من كتب نيقوماخوس الجيراسي Nicomaque (Nikomakhos) de Gérasa ‹عالم رياضي يوناني من القرن الأول› هما «أساسيات الحساب» و«أساسيات الموسيقا» In- stitutio musica، وإذا كان بوئسيوس قد أخذ على عاتقه صراحة أن ينقل فلسفة اليونان إلى اللاتين، فقد خطا فعلاً الخطوة الجوهرية على هذا الطريق عندما ترجم من أعمال أرسطو «المقولات» و«العبارة» و«التحليلات الأولى» و«الجدل» و«الأغاليط»Peri tôn sophisikôn elenchôn ‹باللاتينية Sophistici elenchi›. ولأسباب نجهلها ظلت ترجمات بوئسيوس لنصوص «التحليلات الأولى» و«الجدل» و«الأغاليط» لا يستخدمها أحد حتى حول عام ١١٢٠، وعندما شقت طريقها إلى التداول آنذاك أُعطيت اسماً شديد الوضوح والدلالة هو «المنطق الجديد» Logica nova . ومعنى هذا أن بوئسيوس ظل طوال ستة قرون يعتبر أستاذ ما أسماه فلاسفة القرن الثاني عشر «المنطق القديم» Logica vetus ، والحق أنه كان أكثر من ذلك، لقد كان: مؤسس التراث الأوروبي الأصيل في مجال المنطق (على حد قول س. إيبسن S. Ebbesen) وكان هو الذي أعطى الغرب تراثه الفلسفي والميتافيزيقي الخاص الذي بلغ ذروته في القرن الثاني عشر في نفس الوقت الذي جرت فيه في إسبانيا حركة نقل الدراسات الحاسمة التي ستنقل إلى الغرب للمرة الثانية الفلسفة اليونانية.

كان بوئسيوس فيلسوفاً، ولكنه كان في الوقت نفسه لاهوتياً مسيحياً، فوفق أمرين كانا يعتبران في عصره من الأمور التي لا سبيل إلى التوفيق بينها. وهما: الأفلاطونية المحدثة الأصلية والأرثوذوكسية الدينية التي تتسم بحدة هجومية لا تقل عن سابقتها. وكان مناهضاً للانشقاق اللاهوتي النسطوري واليعقوبي، وصنف مجموعة من الرسائل في اللاهوت المسيحي الكاثوليكي تركت بصمة عميقة على الفكر الوسيطي في مجموعه:

- الثالوث De Trinitate

- رسالة مهداة إلى حنا الشماس Jean le Diacre بعنوان «الأب والابن والروح القدس هل هي محمولات الألوهية بحسب الجوهر؟

Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinate substantialiter praedicentur

- رسالة بعنوان «المشكلات السبع» De hebdomadibus

- رسالة بعنوان «الملة الكاثوليكية» De fide catholica

- صياغة هجومية جدلية للمفاهيم الأساسية للاهوت التثليث بعنوان «ضد أوطيخا ونسطور» Contra Eutychen et Nestorium كتبها للحط من شأن أوطيخا أبي المونوفيزية ونسطور أبي النسطورية، جمعهما معا في معين مهانة واحدة.

وبونسيوس ميتافيزيقي عميق الفكر عبّر عن الخطوط العريضة لتمييزٍ يحمل كل التراث المنطقي الأنطولوجي اللاهوتي onto-théo-logique ، هو الذي يحدد الفرق بين الوجود والموجود l'être et l'étant ، وهو الذي تناوله مارتن هايديجر Martin Heidegger في كتابه «الوجود والزمان» Sein und Zeit تحت عنوان «الفرق الأنطولوجي». أما في رسالة «المشكلات السبع» De hebdomadibus فهو يرسي قواعد ما سيصير فيما بعد علم الوجود أو الأنطولوجيا، حيث يثبّت المصطلحات الخاصة به، ويحدد مجاله وبنائه. ويستخدم لغة صعبة - تحتاج في شرحها إلى قرون من العمل المثابر- وهو يعرض الأسس التي يقوم عليها الفرق بين الوجود والموجود، بين الجوهر والعرَض، بين الوجود بالجوهر والوجود بالمشاركة.

الوجود والموجود: الفرق الأنطولوجي

هناك سبع قواعد صيغت «طبقاً للمثال المألوف في الرياضيات وفي العلوم التي تعتمد على الرياضيات» تنظم كل حديث عن الوجود؛ ويصوغها بوئسيوس على نحو هو من قبيل التأسيس البديهي «لتكون بمثابة أساس لكل كتاباته». القاعدة الأولى، وهي قاعدة عامة، تصوغ تمييزاً بين ضربين من «مفاهيم العقل العامة».

يتناول بوئسيوس «المنطوقات» التي من المألوف أن «يفهمها كل من يسمعها» فيرى أنه ينبغي علينا على الرغم من كل شيء أن نميز من بينها :

(١) «المفاهيم المشتركة بين الناس جميعاً» (وهي من قبيل القاعدة الرياضية التي تنص على أنه «عند طرح مقادير متساوية من مقدارين متساويين يتبقى دائماً مقداران متساويان»، فهذا مفهوم لا يمكن أن ينكره أحد - ويكفي أن يدرك الإنسان معنى الجملة التي تعبر عنه حتى يقبله)

(٢) المفاهيم المشتركة «الخاصة بالعلماء» (من قبيل المفهوم الفلسفي الذي يؤكد أن «المجردات ليس لها امتداد مكاني» هذه القضية وما على شاكلتها من القضايا «لا يمكن لواحد من العامة القبول بها»، و«إنما يقبلها أهل العلم وحدهم»، فهي لا تتطلب مجرد إدراك

تتابع الكلمات التي تأتلف منها الجملة، بل تتطلب استيعاباً حقيقياً للمفهوم).

بعبارة أخرى: ليست كل القضايا التي يفهمها من يسمعها هي من تلقائها قضايا يفهمها الناس جميعاً؛ بل قد تكون قضايا بيِّنةً بذاتها ولكنها تحتاج إلى عقل مدرب ليفهمها، ومن هنا لا تكون بيِّنةً إلا لعقل مدرب (وهنا يطبق بوئسيوس بطريقته التمييز الأرسطوطاليسي بين المعقول بذاته والمعقول لدينا، وأن الأكثر معقولية بذاته ليس دائماً الأكثر معقولية لدينا).

والعلم، بما له من مباديء خاصة، لا يبنيه إلا مَن له حدس به. والفلسفة لها قواعدها، ومبادئها ومفاهيمها. وإذا آن للفلسفة أن تُبنى فلابد أن يكون الفيلسوف الذي يبنبها متمكناً منها كل التمكن. والمهمة الأولى للفلسفة، تلك التي يصدع هو بها انطلاقاً من المدونات الأفلاطونية المحدثة، تتمثل في أن تستخلص على هيئة أطروحات المفاهيم التي ينبني عليها عالم الوجود.

والقاعدة الأولى الخاصة (القاعدة رقم [٢]، لأن القاعدة رقم [١] هي القاعدة العامة) تميز الوجود عن «ما هو موجود»، أي عن الموجود. الموجود وحده هو شيء ما، والوجود ليس من الموجود في شيء، وهو ليس موجوداً. «الوجود esse <بالفرنسية être> والموجود id quod est <بالفرنسية étant> اثنان. والحق أن الوجود [البسيط] يظل لا شيء؛ الموجود فقط يكون موجوداً وقائماً، لأنه تلقى صورة موجودة forma essendi».

أما القاعدة رقم [٣] فتشرح أساس هذا التمييز فتبين : أن الوجود غير مشارِك، فهو لا يشارك في شيء آخر حتى يكون وجوداً، نظراً لأنه ليس موجوداً بحال من الأحوال؛ أما الموجود فلا يكون موجوداً إلا بناءً على مشاركته في شيء آخر: «الموجود يمكنه أن يشارك في شيء آخر. أما الوجود ذاته لا يمكن بحال من الأحوال أن يشارك في أي شيء أياً كان. لأنه لا مشاركة إلا لما هو موجود من قبل، والشيء لا يوجد إلا عندما يتلقى الوجود.»

والقاعدة رقم [٤] تنص على أن كل ما هو موجود له شيء آخر علاوة على أن يكون موجوداً - على سبيل المثال : الرجل من حيث هو موجود له قامة، علاوة على أنه موجود (والقامة التي له ليست جزءاً من الوجود الذي هو وجوده من حيث هو رجل)؛ على العكس، الوجود خالص من كل من ليس منه، وليس له شيء من خارجه : «الموجود يمكن أن يكون له شيء من خارجه من حيث هو موجود. أما الوجود ذاته، فهو على العكس من ذلك، ليس له شيء يخالطه من خارجه.»

والقاعدة رقم [٥] تتناول بصياغة مجددة في غموض كبير التمييز الذي فرق به أرسطو بين الجوهر والعرَض. يستخدم بوئسيوس لغة تصطنع الهللينستية أشد الاصطناع فيفرق بين الوجود بمعنى أن تكون شيئاً ما على الإطلاق (أي الجوهر الذي لا يحمله شيء ولا يتضمنه شيء) وبين الوجود بمعنى أن تكون شيئاً في داخل شيء موجود (تكون متضمناً في شيء آخر ومحمولاً) : «أن تكون فقط شيئاً tantum esse aliquid، وأن تكون شيئاً متضمناً في شيء موجود esse alquid in eo quod est ، هذان أمران اثنان. والعبارة الثانية تعني العرَض، والأولى تعني الجوهر.»

والقاعدة رقم [٦] تشرح التباين الأنطولوجي بين الوجود والموجود: لكي تكون شيئاً لابد أن تكون أولاً؛ الوجود السابق على الموجود هو إذن مشترك، يشارك فيه كل ما هو كائن، ولكن كل ما هو كائن بناء على هذه المشاركة التأسيسية يكون بعد ذلك شيئاً عندما يشارك في شيء آخر غير الوجود: «لكي يكون وجود لابد أن يشارك كل ما هو موجود (أي كل موجود omne quod est) في ذات الوجود، ولكنه يشارك في شيء آخر [غير الوجود ذاته] لكي يكون شيئاً ما. وينبني على ذلك أنه ينبغي لكي يكون وجودٌ أن يشارك كل ما هو موجود في ذات الوجود، ولكن القدرة على المشاركة في شيء آخر غير الوجود ذاته تتطلب أن يكون هناك أولاً وجود.» هذه الهيمنة الأنطولوجية للوجود على الموجود ليست فكرة يستأثر بها بوئسيوس، بل هي من المعطيات الأساسية للأفلاطونية المحدثة التي ذهب إليها فورفوريوس. وهذه القاعدة نفسها تعود إلى الظهور بعد قرون عديدة، ولكن في سياق آخر، وقد تحورت تحوراً عميقاً بإدخالها في إشكالية الخلق، إذ تؤكد أطروحة في «كتاب العلل» أن «أول الأشياء المخلوقة هو الوجود . ومن قبله لم يكن هناك مخلوق آخر» (prop. 4).

والقاعدة رقم [٧] هي القاعدة اللاهوتية الوحيدة في رسالة «المشكلات السبع» ، وهي تشرح الوضع الأنطولوجي للكائنات العليا، التي هي الآلهة في الأفلاطونية المحدثة، وهي تتميز عن الكائنات السفلى ببساطتها. و بوئسيوس يصف الكائنات العليا بأنها كائنات بسيطة، وهي تتميز بعدم تميزها، بسمتها الأحادية. وعلى الرغم من أن بوئسيوس لا يعبر في «المشكلات السبع» عن هذا الموضوع تعبيراً محدداً دقيقاً، إلا أنه يرى أن التجرد الأنطولوجي عن الاختلاف يجد تعبيره الأسمى في الله: إن ما يحدد الرب في رأي بوئسيوس، بحسب ما كتب في رسالة «التثليث»، هو التطابق المطلق. أما هنا في «المشكلات السبع» فهو يكتفي بأن يذكر بصفة عامة أن : « الوجود esse والموجود id quod est في كل كائن بسيط يُمْتَلَكان على هيئة الوحدانية». أما الكائنات غير الإلهية ‹فهي مركّبة›

والتركيب الأنطولوجي هو السمة ذاتها التي تسم التناهي التركيبي. وهذا هو ما تؤكده القاعدة رقم [٨] : «في كل كائن مركّب الوجود والموجود اثنان».

وتعيد القاعدة الأخيرة البديهية الأفلاطونية بما يتيح تضمين عالم الاختلاف في الهوية : الشبيه يروم الشبيه. «كل اختلاف يُحدث نفوراً، أما التشابه فهو وحده المرام دون سواه. والشيء الذي يروم شيئاً آخر مختلفاً عنه، هو في الحقيقة بطبيعته شبيه ما يرومه.» وبناء على هذا الأساس تتصدى رسالة «المشكلات السبع» بعد ذلك لمسألتها الخاصة : فتبين أن كل الجواهر خيّرة من حيث هي موجودة، دون أن تكون لذلك طيبة في جوهرها؛ وعن طريق هذه المسألة يحل تشابك مشكلات الأنطولوجيا المعقدة المتضمنة في القياس الأساسي الذي يقوم عليه علم الأخلاق: كل شيء يروم خيره الخاص؛ كل شيء يروم شبيهه؛ إذن فكل ما يشتهي الخير هو نفسه خير.

وقبل بوئسيوس بوقت طويل حاول عالم الخطابة كايوس ماريوس ڤيكتورينوس Caius Marius Victorinus (المتوفى حول عام ٣٦٣) أن يُدخل الأفلاطونية المحدثة الفورفوريوسية في اللاهوت المسيحي، فكتب سلسلة من «الرسائل» (ربما من قبيل الابتداع الأدبي) موجهة إلى رجل على مذهب أريوس، أسماه كانديدوس Candidus، دافع فيها عن الجوهرية المشتركة للأشخاص الألهية ضد الإخضاعية التي ذهب إليها أريوس مستنداً إلى مفاهيم فلسفية عن الوجود (أو الجوهر)، عن الحياة والعقل، ثم إنه أدخل فكرة الاختلاف الأنطولوجي بين الموجود والرب الذي عرّفه بأن اللاموجود المتعالي Non-Étant transcendant. ونلاحظ على المنظور الذي فتحه بوئسيوس، وهو أقل اتساماً بخصائص مذهب فورفوريوس، أنه استلهم المنطق والأنطولوجيا أكثر مما استلهم نظرية الأقانيم. كما نلاحظ أن المنظور الذي فتحه ڤيكتورينوس سرعان ما توارى في طي النسيان، بينما فرض المنظور الذي فتحه بوئسيوس نفسه على مدى قرون في الغرب اللاتيني الوسيطي.

الاتجاه الأنطولوجي المنطقي ونظرية المقولات لدى بوئسيوس.

إذا كانت رسالة «المشكلات السبع» ترسي القواعد الأنطولوجية لعلم اللاهوت، فإن رسالة «التثليث» تحدد بدقة قواعده المنطقية في نظرية عامة عن الحمل. والسؤال المحوري في هذه الرسالة طرحه بوئسيوس في الفصل الرابع: هل الحمل أو الإسناد الذي يعرّفه علم المنطق يحتمل معنيين عندما يُطبّق على الخالق لا المخلوقات؟ ويرد بوئسيوس بالإيجاب: الكلمات لا تحمل بنفس المعنى على «الأشياء في الطبيعة» وعلى «الأشياء الإلهية». ولكي يبرر هذا الاختلاف طرح نظرية جديدة للمقولات، ثم نظرية حمل ثم تنميطاً لأحواله الرئيسية.

وترتكن نظرية المقولات على مبدأ يحدد منطقية الحمل: معنى مقولة ما، أي معنى طبقة من المحمولات، يرتهن بالموضوع الذي يسند له الحمل: «المقولات هي ما يسمح الموضوع لها بأن تكون» ‹المقولات تكون على النحو الذي يسمح لها الموضوع بأن تكون عليه› talia sunt praedicamenta qualia subiecta permiserunt.

ومن عجب أن هذا المبدأ تداوله الناس في العصر الوسيط في صورتين، في صورته الأصلية أولاً، ثم بعد ذلك في صورة محرفة كل التحريف تستشهد بالعلاقة النحوية الدلالية للموضوع والمسند في عبارة منطقية. في هذه الصورة الثانية وبهذا التناول الجديد الغريب كل الغرابة على قصد بوئسيوس، أصبحت القاعدة، وقد أطلق عليها اسم قاعدة «مطلب المحمول» أو «مطلب الكلمة» يؤخذ بها لإثبات أن مرجع الحدود الموضوعات في عبارة ما يتحدد حسماً بناء على معنى المحمول أو الكلمة: talia sunt subiecta qualia permiserunt pradicata .

وهناك عاملان يحكمان تطبيق المبدأ على مشكلة الحمل اللاهوتي praedicatio in divinis هما: طبيعة المقولات وطبيعة الموضوعات. ويميّز بوئسيوس نوعين من المقولات: المقولات الجوهرية (الجوهر، الكيف، الكم) والمقولات العرضية (هي المقولات السبع الأخرى عند أرسطوطالس: الأين، المتى، الملك، الفعل، الانفعال، الموضوع، الإضافة). والموضوعات تشمل: الرب والموجودات المخلوقة ومن بينها «السماء والأجرام الخالدة التي يتحدث عنها الفلاسفة». على هذا الأساس يميز بوئسيوس حمل المقولات الجوهرية وحمل المقولات العرضية، ويميز في كل حمل من هذين من جديد حالتين: حالة الخالق وحالة المخلوق. ويتيح هذا التأليف صياغة منطق نظري للتطابق.

وبناء على تعريف بوئسيوس يتسم حمل المقولات الجوهرية بسمتين أساسيتين: فهو دائماً متطابق وهو يمثل دائماً محمولاً للوجود. أما حمل المقولات العرضية فإنه لا يمكن أن يكون متطابقاً أبداً ولا يمكن أن يُحمل لوجود أياً كان. والفرق بين الرب والمخلوق يكمن في أن التطابق لا يطرح ولا يعبر عنه في حالة الأشياء الطبيعية بنفس الطريقة التي يطرح ويعبر عنه بها في حالة الأشياء الإلهية.

التطابق يعبر عنه في حالة الله على منحى الوحدانية (عن طريق «الاتصال» على حد قول بوئسيوس) واللفظة الرابطة "هو" ‹في اللاتينية وما ينتمي إليها من لغات: كان/يكون› في عبارة تحمل لله صفة ما (صفة العدل مثلاً في قضية « الله هو عادل») هي علامةتدل على التطابق الكامل كل الكمال بين الموضوع والمحمول: لأن الله إذ يكون، إذ يكون هو هو، لا يكون فقط عادلاً بل يكون العدل ذاته. أما في شأن المخلوق فإن تطابق الموضوع والمحمول

لايمكن أن يكون على حالة الوحدانية. ولفظة هو ‹كان/يكون› في قضيةٍ تحمل لإنسان صفة ما (صفة العدل مثلاً في قضية «الإنسان هو عادل») علامةتدل على تطابق وتدل في الوقت نفسه على اختلاف، لأن الإنسان لا يكون عادلاً لمجرد أنه إنسان، ولا يكون هو العدل لمجرد أنه يكون هو. ففي القضيتين «الله هو عادل» و«الإنسان هو عادل» استخدم مفهوم العدالة المنتمي إلى مقولة الكيف الجوهرية استخداماً مشككاً. فما يقال عن الله لا يمكن قياسه بما يقال عن الإنسان أو عن المخلوق. ويجري على كل المقولات العرضية بالتالي مثل هذا، فالمقولات العرضية لا تستهدف وجود الفاعل الذي تحمل له، بل هي صفات خارجية على وجوده بالمعنى الخصيص للكلمة: فأن يكون فلان في مكان ما أمر لا ينتمي إلى وجوده من حيث هو إنسان - أي أن هذه الواقعة ليست جزءاً من تعريفه وما هي حالة من حالات الوجود. أما بالنسبة إلى الله فإن انفصالية التحديد العرضي مضاعفة. فمن يقول «الله سرمدي» و«الله في كل مكان» ليس كمن يقول عن إنسان «إنه في مكان ما». فإذا كان منفصلاً عن وجود الإنسان أن يكون في الساحة، فأكثر انفصالاً عن وجود الله أن يكون في كل مكان . والفرق بين الله والإنسان ليس أن الله يكون في كل مكان عندما لا يستطيع الإنسان أن يكون في أكثر من مكان في وقت واحد، لأن إسناد مقولة عرضية في حالة الله، حتى إذا بلغنا بها أبعد مدى، يجري دائماً بمعنى استعاري، أي باستبعاد معنى المقولة المحمولة.

فعندما نقول إن الله في كل مكان، لا نثبت شيئاً إيجابياً - فالمعنى المقصود سلبي، أي: «الله ليس في أي مكان» ubique est, sed non in loco. وعبارة بوئسيوس هنا تتلاقى مع عبارة ابن ميمون التي ينفي بها أن تكون الصفات الإلهية جوهرية، مؤكداً أن «الله كبير، ولكن ليس عن كِبَر». فالله ليس شريكاً في شيء. وهو لا يعتمد على شيء ليكون أو ليكون ما هو. إنه منزه عن كل إسناد أو وصف لأنه هو التطابق المطلق.

دلالية الحدود الملموسة والاشتقاق

تمييز الموجود بناء على اختلاف الموجود عن الوجود يؤدي إلى دلالية فلسفية تتناول الحدود الملموسة الجوهرية والعرضية وتعيد توزيع العناصر التي أدخلها أرسطوطاليس في «المقولات». والحقيقة أننا نرى بوئسيوس في شروحه على أرسطوطاليس ينسى مفهوم المقولات الجوهرية ‹الذي قال به في رسالة «المشكلات السبع»› (الجوهر والكيف والكم) ويعود إلى التمييز المألوف الذي يجعل هناك مقولة واحدة للجوهر وتسع مقولات للعرَض، ويركز تحليله على الآلية الدلالية للأمثلة التي أوردها أرسطوطاليس، على الإسمين «حيوان»

(حد محسوس جوهري) و«أبيض» (حد محسوس عرضي). ويتلقف بوئسيوس تمييز أرسطوطاليس بين «الإسناد المتواطيء» (أو المرادف) و«الإسناد العرضي» (المقولات، المقالة ٥) ويشرح أن كلمة «حيوان» من الممكن أن تُحمل لموضوع مثل الإنسان في تعريفه بأنه «حيوان عاقل يموت» - حيث إن حيوان جزء من ماهية الإنسان، ولهذا يكون الكلام عنه ماهوياً، في حمل ماهوي يسميه "موضوعياً" de subiecto أو «في وجود الموجود» (in eo quod quid est) ؛ أما الاسم «أبيض» فهو يقيناً محمول لموضوعه - الإنسان أو الجسم - ولكن هذا الحمل لا ينطبق على تعريفه، ولهذا فهو عرضي secundum accidens أو موضوعي in subiecto .

وتعبيراً عن الوضع الخاص لحمل الحدود العرضية الملموسة يطرح بوئسيوس مفهوم «الاشتقاق» paronymie الذي استخدمه أرسطوطاليس في الفصل الأول من «المقولات» معبراً عن طبيعة علاقة الحدود المجردة (مثل «النحو» أي قواعد اللغة) والحدود الملموسة (مثل «النحوي» أي عالم النحو)، قرأ بوئسيوس أرسطوطاليس بعيني الأفلاطوني المحدث وبيّن أن كلمة «أبيض» ذات علاقة مزدوجة، علاقة بالموضوع الذي تسميه عندما نقول «الشيء أبيض»، وعلاقة بالصورة التي اشتقت منها وهي «البياض». هذه العلاقة المزدوجة التي تلعب دورها على مستوى الكلمات وعلى مستوى الأشياء هي الاشتقاقية أو الاشتقاق المزدوج paronymie . والقول بأن كلمة «أبيض» محمولة اشتقاقياً denominative لفاعل التضَمُّن sujet d'inhérenec يعني إذن أمرين معاً، يعني من ناحية أن البياض المجرد لا يمكن أن يُحمل مباشرة لموضوع ما، وإنه لا يسمِّي شيئاً أبيض قط، ومن ناحية ثانية أن الأبيض الملموس من حيث هو عرضي بالنسبة إلى ماهية موضوع تضَمُّنه، لا يمكن أن يعنيه وأن يسميه في وقت واحد؛ وهو أخيراً يعني أن الاسم «أبيض» يعبر بناءً على طبيعته كـ«مشتق» - فـ «أبيض» تقال «انطلاقاً ‹اشتقاقاً› من البياض» - عن علاقة تبعية تربط في الموضوع نفسه الموضوع أبيض بالصورة التي تجعله أبيض. وبوئسيوس، إذ عبّر عن الوضع المزدوج للحد الملموس العرضي «أبيض»، الذي هو في جانب منه خاص بطبيعته من حيث هو عرَض، وفي جانب آخر خاص بطبيعته من حيث هو حد مشتق، قد حدد بلفظة اشتقاقية واحداً من الأطر الكبرى للمنطق الأنطولوجي اللاهوتي اللاتيني.

وعندما نصل إلى القرن الثاني عشر سنجد ألان الأليلي Alain de Lille يركّب كل أوجه مذهب بوئسيوس حول مفهوم الاشتقاقية الپارونيميا الأرسطوطاليسي denominatio. وتأسيساً على القبول بأن واقعاً مخلوقاً ما يمكن تحديده اشتقاقياً، أو إذا فضلنا : القبول بأن الاشتقاقية تعبر على المستوى المنطقي عن الفصل المتضمن في داخل كل الموجودات المركبة، بين الموضوع وبين "كونه هكذا"، سيشرح أنه بالنسبة إلى «الوقائع المنتمية إلى الطبيعة، والتي

هي كلها موضوعات تخضع للاشتقاقية» هناك «فصلٌ بين ذلك الذي يسمَّى باسم مشتق quod denominatur ،وبين ما سُمي باسم مشتق quo denominatur »، أما بالنسبة إلى الله، فعلى العكس من ذلك «ليس هناك محل لتسمية اشتقاقية» (أي: لتسمية تُظهر فصلاً بين الموضوع وبين ما يضفيه عليه هذا أو ذاك الوجود)، لأن «الله هو الألوهية ذاتها Deus est ipsa deitas »، بينما الإنسان العادل ليس هو العدل ذاته وليس هو الإنسانية ذاتها.

ليست نظرية بوئسيوس في الحمل سوى واحدة من صياغات مقتبسة عن التفسير الأفلاطوني المحدث لأرسطوطاليس. وتمييزه بين الحمل إلى الموضوع de subiecto أو ما «في وجود الموجود» in eo quod quid est من ناحية، والحمل العرضي secundum accidens أو in subiecto من ناحية أخرى، يساوي تماماً التمييز الذي قال به ابن سينا، وفرق فيه بين الحمل المتواطيء والحمل الاشتقاقي. ولا غرابة في ذلك فقد اغترف بوئسيوس وابن سينا من منبع واحد هو: أرسطوطاليس كما شرحه فورفوريوس.

والمعنى الذي قصد إليه بوئسيوس من التمييز بين الحمل إلى الموضوع de subiecto والحمل العرضي in subiecto يظهر صريحاً في التمييز الذي قال به ابن سينا في تفرقته بين الحمل المتواطيء والحمل الاشتقاقي.

نقرأ في «المنطق» في «الشفاء»: أن هناك نوعين من الحمل: أحدهما هو الحمل المتواطيء، كما في قولنا سقراط رجل، لأن رجل محمول لسقراط على نحو حقيقي ومتواطيء؛ وثانيهما هو الحمل الاشتقاقي، كحمل البياض لرجل، كقولنا الرجل أبيض والرجل ذو بياض، ولكننا لا نقول إنه هو البياض. كذلك إذا قلنا جسم أبيض واللون الأبيض، فإن تعريف المحمول ليس محمولاً على التساوي إلى الموضوعين. (انظر الترجمة التي ظهرت في البندقية في عام ١٥٠٨ (Logica, Venice 1508, f 3 vb).

فالحد الجوهري من قبيل «رجل» يظل ملموساً مثل الحد العرضي «أبيض»، ولكنه لا يسند اشتقاقياً إلى سقراط. ويرجع ذلك إلى أن الحمل الاشتقاقي لا يعبر ببساطة عن مشاركة الموضوع في صورة، بل يبين على الأحرى عدم تواطؤ الأشياء التي يدل عليها الفاعل والحمل على التوالي. وعلى الرغم من صب الدلالية الأرسطوطاليسية في قالب أفلاطوني، فإن النظرية الأفلاطونية المحدثة عن الحمل المتواطيء لا تستعصي على التوافق مع مفهوم للحمل يوشك أن يكون إسمياً. وهذه هي وجهة النظر الماصدقية التي ستذهب إليها، من خلال ابن سينا، نظرية حمل المواطأة التي صاغها في بغداد في القرن الثاني عشر الفيلسوف اليهودي أبو البركات البغدادي.

بعد بوئسيوس

قضت نهاية عصر ‹الملك القوطي› تيودوريش على الجزء الأساسي مما حققه من منجزات دينية وفلسفية. فبعد أن أرسل تيودوريش البابا يوحنا الأول إلى يوستنيان ليدافع عن قضية الأريوسيين في الشرق أمر به أن يقتل في ١٨ مايو من عام ٥٢٦. وعندما نفذ حكم الإعدام في بوئسيوس في عام ٥٢٤ لم يخلفه فيلسوف آخر من نوعه. ومن الممكن أن ندهش لانهيار الفلسفة في الغرب اللاتيني دهشتنا لكل مفاجأة تقع على غير انتظار، عندما نتصور المستوى الرفيع الذي كانت قد بلغته، ذلك المستوى الرفيع الذي كانت عبقريةٌ واحدة هي عبقرية بوئسيوس «اخر الرومان» قد رفعتها إليه. ولكن هذا التحول جاء نتيجة أسباب من السهل تفسيرها. كان بوئسيوس فيلسوفاً ومسيحياً في وقت واحد، ولكنه كان يأخذ نفسه باستقلال فكري في شقي مصنفاته كليهما، الشق الفلسفي والشق المسيحي، إلى الحد الذي جعل بعض المؤرخين يتساءلون إذا كان مؤلف الشروح على أرسطوطاليس أو «عزاء الفلسفة» هو نفسه مؤلف الرسائل اللاهوتية. ولم يكن الشيء الذي وضع نهاية للأمل الذي لاح في أفق الغرب هو نوع العذاب الذي أنزله تيودوريش ببوئسيوس حتى مات شهيد الفلسفة، بقدر ما كان موت تيودوريش نفسه بعد عامين، وما تبعه من أحداث جسام ‹قلبت الأوضاع رأساً على عقب›.

فبعد أن خلت الساحة بوفاة تيودوريش ، استطاع يوستنيان الإمبراطور الجديد الذي تربع على عرش بيزنطة، أن ينفذ ابتداء من عام ٥٣٥ خطة استهدفت توسيع نطاق سياسة الاسترداد، فانقض على إيطاليا التي كانت خاضعة للقوط اللامعين أو للأوستروقوط، وكان قد بدأ يمارس سياسة الاسترداد في شمال أفريقيا في عام ٥٣٣ ضد الوندال. كان أتالاريش Athalarich ‹حفيد› تيودوريش وخليفته الشرعي قد جلس على العرش، وتولت أمه أمالاسونته Amalasonte الوصاية حتى يبلغ رشده، ولكنه مات في عام ٥٣٤، فتولت أمالاسونته العرش، وتزوجها تيودات Théodat الذي ما لبث أن قتلها واغتصب العرش في عام ٥٣٥، فاتخذ يوستنيان من تلك الفعلة ذريعة للهجوم، ولم يصمد تيودات إلا بضعة أشهر، وتولي ڤيتيجيس Vitigès العرش في عام ٥٣٦ بعد تيودات، ولم يصمد أمام الجيوش التي أرسلها يوستنيان بقيادة القائد المغوار بيليساريوس ‹باليونانية Belisarios ويكتبون اسمه بالفرنسية Bélissaire أو Bélisaire› ، ففقد الأستروقوط في بضع سنين صقلية ونابلي وروما. وفي عام ٥٤٠ دخل بيليساريوس القسطنطينية منتصراً، بعد أن أسر الملك ڤيتيجيس، واستولى على عاصمته راڤينا. ولقد عاود القوط مرة أخرى غزو روما في عام

٥٤٦، ثم صقلية في عام ٥٥٠، وتصدى لهم القائد البيزنطي نارسيس، وكان من قادة يوستنيان المغاوير، في معارك حاسمة استمرت من عام ٥٥٢ إلى عام ٥٥٤، واسترد من البرابرة القوط كل ما كانوا استولوا عليه، ولكن أحداث الغزو والتصدي هذه لم تلعب إلا دوراً غير مباشر في القضاء على الفلسفة في الغرب. لم تكن الحرب هي التي خربت مرحلة ما بعد بوئسيوس، بل كان النصر البيزنطي هو الذي خربها، على الرغم مما يبدو في هذا الحكم من مفارقة. فإذا كان تيودوريش قد أمر بالفلسفة أن تنتقل من القسطنطينية إلى راڤينا، فإن استعادة يوستنيان أراضي الغرب وإخضاعها لحكمه فرض على الغرب السياسة المناهضة للفلسفة التي كان الإمبراطور يوستنيان قد أعادها من جديد في الربوع الشرقية. وتبع هزيمة القوط هيمنة الأرثوذكسية الدينية البيزنطية على كل النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني. وكان لإغلاق بليساريوس ونارسيس مدرسة أثينا في عام ٥٢٩ آثاره التي وصلت إلى راڤينا. كانت الفلسفة اللاتينية مجرد ظاهرة مرتبطة ببلاط الحاكم، إذا سقط الحاكم، ضاعت، فلم تستمر الفلسفة بعد أن باد العالم السياسي الذي ضمها بين جناحيه. وإذا كان آواخر فلاسفة أثينا قد استطاعوا الفرار من الاضطهاد المسيحي ولاذوا بمدينة حرّان الوثنية، بعد إقامة عابرة في بلاط الإمبراطور الساساني كسرى - خسرو - الأول اتسمت بسمات الأسطورة في عام ٥٣٢، فإن منافسي بوئسيوس، لو كان هناك من يمكن اعتبارهم منافسين له، ما كانوا ليجدوا في الغرب مكاناً شبيهاً ليلوذوا به. أياً كان الأمر فقد مات المعلم دون أن يترك وصية. ولم يعد من الممكن، بعد انتصار البيزنطيين، أن يستمر الاتجاه المزدوج الذي نعم بالرعاية في بلاط تيودوريش: لم يعد هناك مكان على أرض الإمبراطورية لا لفيلسوف كامل عاكف على الفلسفة كل العكوف (مثل سمبليقيوس في أثينا) ولا لنصف فيلسوف (نصف اهتمامه بالفلسفة ونصفه بالمسيحية، مثل بوئسيوس في راڤينا). لم يكن للبرابرة الجرمان، سواء كانوا فرنجة أو وندال أو بورجوند أو ڤيزيقوط، قدرة على إنتاج شيء بأنفسهم، فلم ينزلوا الحلبة، ولم يضروا الفلسفة بشيء: كل ما في الأمر أنهم لم يشاركوا فيها بنصيب. أما مملكة الأوستروقوط القديمة فقد ماتت الفلسفة فيها «اجتماعياً» تحت وطأة المسيحية البيزنطية المظفرة.

الغرب المتبربر

كان استرداد البيزنطيين إيطاليا بعد انتصارهم على الأوستروقوط، واستردادهم جنوب إسبانيا بعد انتصارهم على الڤيزيقوط (واستيلائهم على قرطبة في عام ٥٥٤)، مستكملين استيلاءهم على شمال أفريقيا التي انتزعوها من الوندال بعد ظهورهم على جيليمر Gélimer

الملك الوندالي في عام ٥٣٣، كان كل هذا يعني إعادة تكوين وحدة عالم البحر المتوسط. وكان من العلامات البارزة الخلابة لإعادة تكوين «الكيان الروماني» قيام كاسيودورس Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus (ت ٤٨٠ - ت ٥٧٥) بإنشاء دير ڤيڤاريوم Vivarium في كالابريا Calabria <في أقصى جنوب إيطاليا> المستردة.

هكذا نجد كاسيودوروس= فلاڤيوس ماجنوس أوريليوس كاسيودوروس سيناتورFlavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator (توفي بعد عام ٥٨٠) الذي خلف بونسيوس في منصب ناظر أعمال تيودوريش في عام ٥٢٣، ثم تولى منصب رئيس حرس ڤيتيجيس في عام ٥٣٣، يقيم حيناً في القنسطنطينية. ثم نجده حول عام ٥٥٤ يعتزل الحياة ويعيش في أراضيه في منطقة ڤيڤاريوم وينشيء ديراً، هو الدير الڤيڤاري والكاستيلاني Monasterium Vivariense sive Castellense ، كان البديل عن المدرسة التي كان يفكر في إنشائها في روما على نسق مدرسة الإسكندرية ومدرسة نصيبين Nisibe ، ثم جاءت حرب استرداد الأرض وحالت دون تنفيذ هذا المشروع التربوي، ولكن كاسيودوروس ظل متمسكاً به حتى نفذه هنا، حيث تركز حول دير له مكتبة ضخم. ولكي يرشد الرهبان إلى ما يطالعون ألف بين عام ٥٦٠ وعام ٥٨٠ كتابه «أساسيات الرسائل الدينية والدنيوية» Institutions des lettres divines et séculières، ويتبع الكتاب نهجاً انتشر طوال العصر الوسيط يتمثل في عرض الفلسفة من خلال موضوعين : تقسيم العلوم من ناحية وتلخيص الأورجانون من ناحية ثانية.

ولكن فترة الهدوء التي أتاحتها سياسة استرداد الأرض التي مارسها يوستنيان كانت قصيرة: ففي عام ٥٦٨ دخل اللومبارديون إيطاليا واستولوا على ميلانو في عام ٥٦٩ وپاڤيا في عام ٥٧٢ وخربوا مناطق إيمليا وتوسكانا وأومبرويا؛ وفي عام ٥٧١-٥٧٢ ، بعد مولد النبي محمد <عليه الصلاة والسلام> بعام واحد، استولى الڤيزيقوط على قرطبة؛ وفي عام ٦٢٩ هيمن سيسيبوط Sisebut ملك الڤيزيقوط على آخر الموانيء البيزنطية في إسبانيا. وفي عام ٦٦٣ هُزم الباسيليوس قنسطنس الثاني Constans II أمام اللومبارديين في موقعة بينيڤنتو. وهكذا خرج الغرب من فلك بيزنطة، وبدأ العالمان يفترقان أحدهما عن الآخر، وسرعان ما عمل اللاهوت - مذهب المشيئة الواحدة، الفيليوق - والسياسة عملهما فحفرا الهوة الفاصلة نهائياً بينهما.

ومذهب المشيئة الواحدة monothélisme الذي ابتدعه سرجيوس، بطريق القنسطنطينية (٦١٠-٦٣٨) ليُخرج به العالم البيزنطي من متاهات المذاهب التي أولت طبيعة المسيح، حيث سعى إلى توليفة تجمع آراء الخلقدونيين وآراء دعاة الطبيعة الواحدة، مذهب يؤكد أن للمسيح طبيعتين ويؤكد في الوقت نفسه المشيئة الواحدة thélèma، ولقد سكت عنه البابا هونوريوس

الأول (٦٢٥-٦٣٨) سكوت المتسامح، واكتفي ، في معرض حرصه على جمع الشمل، بالكتابة إلى سرجيوس يحضه على ألا يبسط هذا المذهب أمام الناس علانية (رسالة هونوريوس في عام ٦٣٤). فلما هُزم الإمبراطور في موقعة اليرموك أمام العرب في عام ٦٣٦، دفعه حرصه على تعبئة كل قوى الإمبراطورية لمواجهة الغازي إلى أن يعلق على أبواب كنيسة آيا صوفيا «المنشور» الذي كتبه سيرجيوس داعياً إلى الطبيعة الواحدة، وهو «المنشور» الذي عرف باسم الإكثيسيس Ekthèsis. فثارت نتيجة لهذا أزمة لاهوتية سياسية وقفت فيها روما من الإمبراطور موقف المعارضة. وفي عام ٦٤١ أقام البابا يوحنا الرابع (٦٤٠-٦٤٢) سنودة حرّمت مذهب المشيئة الواحدة؛ وفي عام ٦٤٨ رد قنسطنس الثاني بإصدار «مرسوم» Typos أكد فيه رأي هونوريوس الذي حظر الكلام عن مشيئة أو مشيئتين للمسيح ؛ وفي عام ٦٤٩ أدان مجمع لاتران Latran الذي عقده البابا مارتين الأول (٦٤٩-٦٥٥) مذهب المشيئة الواحدة و«المنشور» الإكثيسيس Ekthèsis والـ«مرسوم» Typos جميعاً؛ وظل الوضع على هذه الحال حتى عام ٦٨١ في عصر البابا أجاتون (٦٧٨-٦٨١) عندما انعقد المجمع الثالث في القسطنطينية، وهو المجمع المسكوني السادس، الذي أدان زعماء مذهب المشيئة الواحدة ورسالة هونوريوس.

كذلك أخذت مسألة الفيليوق تكتسي تدريجياً أهمية حاسمة، وإذا كانت مشكلة مذهب المشيئة الواحدة قد انتهت إلى حل، فإن مشكلة الفيليوق ظلت على العكس عصية على الحل. ولنذكر أنها تفجرت في وقت متأخر جداً بالقياس إلى مشكلة المشيئة الواحدة، ففي عام ٨٦٧ .بعد ظهور المذهب بأكثر من قرنين› اتهم الباسيليوس ميخائيل الثالث السكّير روما بالهرطقة في دعوى الفيليوق، وقد اتخذ هذا الموقف بقصد مساندة البطريق فوتيوس في مواجهة البابا نيقولا الأول (٨٥٨-٨٦٧) ‹ وكان البابا نيقولا قد رفض تنصيب فوتيوس بطريقاً للقسطنطينية في عام ٨٥٨ بدلاً من إجناتسيوس الذي أكره على الاستقالة، وقام البابا بعزله وقطعه من الكنيسة، فما كان من فوتيوس إلا أن عقد مجمعاً في القسطنطينية في عام ٨٦٧ قرر فيه قطع البابا من الكنيسة. فلما جلس باسيل الأول على العرش في عام ٨٦٧ عزل فوتيوس وعين إجناتسيوس مكانه، وقام المجمع المسكوني الرابع في القسطنطينية بإدانة فوتيوس؛ فلما مات إجناتسيوس في عام ٨٧٧ عاد فوتيوس إلى كرسي البطريق، واسترد كرامته.› ثم قام فوتيوس نفسه في عام ٨٧٩-٨٨٠ بتعميق هوة الإتهام وتشديد حدة الهجوم على روما. والمشكلة اللاهوتية الخاصة بصدور الروح القدس، وبصفة أكثر عمومية، مشكلة اللاهوت التثليثي، مشكلتان تلقيان ضوءاً ، من منظور الرجوع من الحاضر إلى الماضي، على الواقع السياسي والثقافي للغرب المتبربر.

عملت الفكرة الإمبراطورية، علاوة على الدير، عمل التربة الخصبة في تأكيد الكيان

اللاهوتي السياسي للغرب. فمنذ آلت مقاليد الحكم إلى پيپان القصير ‹٧١٤-٧٦٨، ابن كارل مارتل› بدأ واقع جديد يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً: ألا وهو إمبراطورية الفرنجة، التي ما لبثت أن ترسخت عند تتويج شارلمان ‹في عام ٨٠٠، وشارلمان هو ابن پيپان القصير›. واتخذت بُعدها الإيديولوجي في عقل رجال الدين العاملين في خدمة السلطة، ربما أكثر مما اتخذته في عقل شارلمان نفسه الذي بدأ منذ عام ٨٠٦ يحلم بتقسيم الإمبراطورية بين أبنائه ‹بدلاً من تركها إمبراطورية واحدة تحكمها سلطة واحدة›. وانتصرت الفكرة الإمبراطورية في عصر لويس التقي ‹إمبراطور الغرب من عام ٨١٤ إلى عام ٨٤٠، ولويس التقي هو ابن شارلمان› الذي صعد إلى القمة وأمسك بمقاليد السلطة وحده نتيجة لوفاة أخويه شارل الذي قضى نحبه في عام ٨١٣ وپيپان ملك إيطاليا (٨٠٦-٨١٠). فلما مات تبددت فكرة الإمبراطورية ولم يعد له وجود في الواقع بعد وفاته.

تكونت الإمبراطورية الكارولينجية من الأراضي التي كسبها شارلمان من خلال معاركه ضد الساكسون واللومبارد والعرب، وكانت تستعيد من الناحية العملية الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية تحت إمرة الفرنجة. وإذا لم يكن هناك شك في أن الغزوات الجرمانية أدت في البداية إلى شطر العالم الروماني إلى شطرين، وأن «رومانية» الغرب تلاشت أولاً تحت ضربات الغزاة الجرمان، فإن الثقافة الجديدة نشأت بعد ذلك تدريجياً على أساس الفكرة الكارولينجية التي قامت عليها إمبراطورية جديدة، هي الإمبراطورية الرومانية الجرمانية الفرنجية، وأخذت تلك الثقافة الجديدة تثبت أقدامها في عصر «الانشقاق الفوتيوسي» في مواجهة الثقافة البيزنطية القديمة. وشكل العالم الكارولينجي قطباً ثانياً للثقافة المسيحية، لم يكن له اتصال حقيقي بالفلسفة اليونانية ، على عكس منافسه البيزنطي ، وعلى عكس ما كان يحدث على أرض الإسلام في الدولة العباسية. كان العالم الكارولينجي متجهاً إلى نفسه، محكوماً عليه بأن يجد في لاهوت الآباء الناطقين باللاتينية ما يجعل له سمته الفارقة، وهكذا جاءت هذه الجرعة الطويلة من اللاهوت التثليثي واللاهوت الدجماطي، بما واكبها من تأزمات النماذج الأوغسطينية المختلفة عندما اتصلت بالبدائل «اليونانية»، فرسمت مجالاً إدراكياً أصيلاً تهيأت فيه فلسفة القرون التالية. وهكذا تمثل حظ العالم الغربي الناطق باللاتينية في جهله بالثقافة الفلسفية جهلاً جعله يسعى إلى المعنى اعتماداً على مشكلات لا على أدوات. وأدى طموح رجال الدين المحيطين بالملوك الكارولينجيين الأُوَل إلى الإمبراطورية إلى ضمان الظروف السياسية لطلب اجتماعي على الثقافة، ينحى منحى التأكيد الذاتي للغرب.

ونحن عندما نلتمس الاتجاهات الحاملة للتاريخ الفكري في القرون الأولى من العصر الوسيط نجدها تتمثل في : الصعود إلى الإمبراطورية (حتى عام ٨٠٠) ، وتثبيت أركانها

(على يد لويس التقي ٨١٤-٨٣٠) ثم انقسامها إلى ثلاث ممالك هي فرنسا وجرمانيا ولوتارينجيا بين أحفاد شارلمان في اتفاقية ڤردان عام ٨٤٣. وإذا ما نظرنا فيما وراء تقلبات السياسة تبينّا أمرين ضمنا معاً للغرب هويته الفكرية، ألا وهما استمرار واقع الرهبانية من ناحية، ومن ناحية ثانية الأهمية المتعاظمة لممارسة لاهوتية متجهة بصفة جوهرية إلى التأمل التثليثي. هذه القرون الوسيطية الفقيرة في الفلسفة، مهدت السبيل بفضل اللاهوت، لنماء فلسفة جديدة لم يعرفها آباء الكنيسة ولم يعرفها الشرق المسيحي المعاصر آنذاك. والحق أن قلب العصر الوسيط كله تتحدد بنياته فكرياً بالمجادلات التثليثية ويقوم على أساس التأكيد المتزايد للاهوت خاص في مواجهة لاهوت البيزنطيين.

رهبانية ولاهوت

كان الغرب المتبربر مسيحياً ولاهوتياً. شَهِدَ، من حيث هو مسيحي، صعودَ رهبانية لها خصوصيتها. وطور، من حيث هو لاهوتي، مفاهيمه التثليثية. ووكل، من حيث هو مسيحي ولاهوتي إلى رهبان مهمة إنتاج ثقافة لها أهدافها وإيقاعاتها وزمانها ومُثلها الخاصة. وظل عالم الأديرة حتى عام ألف يُعنى وحده بحياة الفكر، وبالحفاظ على التراث القديم وإحداث التجديدات التي لا محيص عنها. ولم يشارك المجتمع العلماني مباشرة في عملية المخاض الطويلة التي ستمكن الغرب من العودة إلى امتلاك فلسفة هجرت أرضه منذ موت بوئسيوس. وحتى إذا لم يكن الرهبان قد عقدوا النية على أن يتفلسفوا، فقد قاموا في إطار شبكة مشكلاتهم من حيث هم علماء لاهوت بإرساء قواعد شروط ممارسة فلسفية اتسمت بسمات غربية خالصة.

وسلك ازدهار الرهبانية في العالم «الغربي» المتبربر سبيلين ينتظمهما محوران. يتمثل المحور الأول في أديرة جنوب غالة «فرنسا الحالية تقريباً» وشمالها. ظهرت الأديرة الكبيرة أول ما ظهرت في جنوب غالة: في ليران Lérins عام ٤١٥ دير أنشأه أونورا Honorat ؛ في مارسيليا (القديس ڤيكتور) في عام ٤١٨ دير أنشأه چان كاسيان Jean Cassien (توفي في عام ٤٣٣/٤٣٤) ؛ في أرل Arles في عام ٥٢٣ دير أنشأه سيزير الأرلي Césaire d'Arles المتوفي في عام ٥٤٣. أما في الشمال فكان الملوك هم الذين يبثون الحياة في الأديرة: في باريس دير سانت چينيڤييف Sainte-Geneviève بتدبير من كلوڤيس Clovis «ملك الفرنجة، اعتنق المسيحية الكاثوليكية في أواخر القرن الخامس» و«زوجته الملكة» كلوتيلد Clotilde ؛ في سواسون Soissons دير سان ميدار Saint-Médard بتدبير من «الملك» كلوتير Clotaire «ابن كلوڤيس» ؛ في پواتييه Poitiers دير سانت كروا Sainte-Croix بتدبير

راديجوند Radegonde زوجة كلوتير Clotaire؛ في أوتان Autun دير سان مارتانSaint-Martin بتدبير ‹الملكة› برينو Brunehaut. واستلهمت حياةُ الرهبنة الغربية بشدة نمط الحياة التأملية التي مارسها الرهبان في أديرة الشرق المسيحي، وتطورت بسرعة كبيرة. وأقرت لائحة سيزير في مجمع أجد Agde في عام ٥٠٦ فكان ذلك الإجراء بمثابة خطوة أولى في اتجاه الخروج من دائرة تأثير الرهبانية الشرقية. فلما أنشأ بينديتو ‹بالفرنسية› بنوا Benoît دير مونتي كاسينو Monte Cassino في عام ٥٢٩، ظهرت لائحة ثانية أكثر اقتراباً من الخدمة العامة وأكثر ابتعاداً عن التأمل، احتل فيها العمل العقلي واليدوي مكاناً جوهرياً، وجرى تطبيق هذه اللائحة نفسها بفضل جريجوار الكبير (٥٩٠-٦٠٤). أما المحور الثاني في مجال تطور الرهبانية الغربية فهو المحور الإيرلندي. فبعد أن قام پاتريك بتنصير إيرلنده أصبح الرهبان الإيرلنديون يكونون طائفة قوية لها هياكل مدرسية بعيدة الطموح، تميزت بمقومات جديدة خاصة بها، وتميزت علاوة على ذلك بالحفاظ على جوهر الثقافة الأنتيكية، وهكذا كان لبعض الأديرة ثلاث مدارس: مدرستان للشعر الإيرلندي وللقانون الإيرلندي، ومدرسة للآداب اللاتينية. وهذا هو الراهب الإيرلندي كولومبان Columban (المتوفى في عام ٦١٥) الذي أسس دير لوكسيا Luxeuil (في عام ٤٩٠) قبل أن تطرده الملكة برونو Brunehaut من غالة، يؤسس بعد ذلك دير بوبيو Bobbio (٦١٤) الذي أصبح المركز الروحي للعالم اللومباردي. وأنشئت في غالة أديرة عديدة اتبعت لائحة كولومبان المتزهدة الصارمة، هذه الأديرة هي: أنينييه Annegnay، زانكت جاللن Sankt Gallen ‹بالفرنسية سان جال Saint-Gall›، فونتين Fontaines، مارموتييه Marmoûtiers، بريجينتس Bregenz، سان پول دي بيزانسون Saint-Paul de Besançon، كوتانس Coutances، كوربي Corbie، سان ڤاليري أن سوم Saint-Valéry-en-Somme.

النهضة الكارولينجية

لم تنتج الفترة التي تمتد بين موت تيودوريش وتتويج شارلمان على يد البابا إلا مؤلَّفين اثنين مس محيط اهتماماتهما الفلسفة، هما: إيزيدور Isidore مطران إشبيلية ‹إيزيدوروس الإسباني Isidorus Hispalensis› (تقريباً ٥٦٠-٦٣٣) و بيدا Beda يسميه الفرنسيون Béde الملقب بالمبجل، كاهن نرثومبريا Northumbria (٦٧٢/٦٧٣ - ٧٣٥).

ولقد غزّت كتب إيزيدور الإشبيلي قلب العصر الوسيط كله، وبخاصة كتاب «أصول الكلمات Etymologiarum sive originum libri XX ‹بالفرنسية Étymologies › الذي أهداه إلى الملك القيزيقوطي سيسيبوت، وهو أشبه شيء بموسوعة (٢٠ جزءاً) تجمع المعارف

الدنيوية والدينية، وكتاب «الحِكَم» Sentences وهو كتاب يدوي في اللاهوت الدجماطي والروحي والأخلاقي. ولكن إيزيدور، على الرغم من تأثيره هذا، ليس فيلسوفاً، وثقافته الفلسفية لم يستمدها من المصادر الأولى بل من وسطاء من الدرجة الثانية: فأرسطوطاليس عنده هو المنطقي، لم يُثبت عنه إلا العناصر التي نقلها كاسيودورس؛ ومعرفته بالرواقية وبالفلسفة اليونانية استقاها من آباء الكنيسة: لاكتانس Lactance وأمبرواز Ambroise وبخاصة أغسطين Augustin .

وكتاب «أصول الكلمات» يتضمن أولاً وقبل كل شيء آخر تعريفات، ويتمثل العمل العلمي به في التصنيف، أو في رسم لوحة تقوم على الحصر والتصنيف. والمؤلف يحرص على البحث عن الأصل - والفكرة المحورية عنده هي «أن الإنسان يفهم كنه الشيء على نحو أفضل إذا هو فهم كنه الاسم الذي يطلق عليه» (كتاب «أصول الكلمات»، المجلد الأول، ٢٩). هذه الفكرة عبر عنها في عنوان واحد من كتبه الأولى : «اختلاف الكلمات واختلاف الأشياء» Differentiae verborum et differentiae rerum ، وتتمثل في الانتقال من الكلمات إلى الأشياء: وهو يتبع في هذا الانتقال منهاجاً تعليلياً استقصائياً، إذ يبحث عن أسباب الإنشاء ويشخص «المنشئين الأول»، وهو منهاج أثير إلى النحويين السكندريين، سيهيمن عن طريق إيزيدور على بعض المجالات حتى القرن الثاني عشر بل حتى القرن الثالث عشر. وقد انطلق الأساتذة الجامعيون من كتابات إيزيدور عندما وضعوا التعريف الكلاسيكي <للمفعول في النحو، وهو الذي يعرف نقلاً عن اللاتينية> بـ participation، فقالوا : «participer يعني أن تنال نصيباً part» <فالإطلاقة تضم كلمة part التي تعني جزءاً أو نصيباً، ولهذا جعلوا تعريف المفعول مرتبطاً بالحصول على جزء أو نصيب> والعبارة باللاتينية: participare est partem capere وهي جملة محكمة توجز قولاً مأثوراً يميز أسلوب إيزيدور (كتاب «أصول الكلمات» المجلد الأول، ١١) يقول: «الـ participe باللاتينية (participium) هو ما يكون له نصيب partie في الاسم ونصيب آخر في الفعل، إنه particapteur باللاتينية particapium ».

أما بيدا Beda فهو عقلية علمية تتسم بعمق حقيقي، له كتاب بعنوان «رسالة في الطبيعة» مستوحى من كتاب «التاريخ الطبيعي» لپلينيوس Plinius، وله كتابان كبيران في المواقيت الكنسية، هما : «في المواقيت» و«في حساب المواقيت» وله سفر ضخم هو «التاريخ الكنسي للأمة الإنجليزية» في خمسة مجلدات (٧٣١). أما كتابه في الصور البلاغية فقد اتخذه علم البلاغة الوسيطي مصدر إلهام له.

هكذا سارت الأحداث: بعد موت پيپان المعروف ببيپان القصير (٢٤ سبتمبر ٧٦٨) <وهو مؤسس أسرة الكارولينجيين> وموت ابنه كارلومان (٤ ديسمبر٧٧١)، استولى شارل

‹الذي اشتهر فيما بعد باسم شارلمان› وهو الابن الثاني لپيپان، وأخو كارلومان، على مملكة پيپان كلها. وهاجم شارل وقد أصبح سيد مملكة الفرنجة Franks، مملكة اللومبارد، وعزل ديديه Didier في عام ٧٧٤، وكان اللومبارد قد سددوا في عام ٧٥١ ضربة نهائية حاسمة إلى الوجود البيزنطي حيث استولوا على رأس جسرهم وهو ثغر راڤينا؛ ثم هاجم باڤاريا Bavière ‹الجنوب الألماني› وعزل تاسيلون Tassilon في عام ٧٨٨؛ وسار إلى ساكسونيا وأخضعها في عام ٧٩٩؛ وزحف على الآڤارAvars في پانونيا Pannonie (واعتنق عظيمهم الخاقان تودون khagân Tudun المسيحية في عام ٨٠٥. وحاول في إسبانيا التصدي لعبد الرحمن، فانهزم في رونسيڤو Roncevaux (٧٧٨)، ولكنه استخلص منطقة حزام أمن تضم علاوة على مدينة برشلونه مدينة جيرونه(٧٨٥) ومدينة طرطوشة (٨١١). وما أهلّ فجر القرن التاسع حتى كان قد أعاد جزئياً تكوين إمبراطورية الغرب. وتوَّجَهُ البابا ليون الثالث في ٢٥ ديسمبر من عام ٨٠٠ «امبراطور الرومان»، وتلقى منه توكيلاً عن الكنيسة، ليتولى الدفاع عن «مدينة الرب» ضد أعدائها - بعد أن أصبح التتويج من شأن القانون البابوي. وكان ربط الإمبراطورية بالبابوية قد ظهرت ملامحه الأولى من قبل في عام ٧٥٣ عندما قام البابا اسطفانوس الثاني (٧٥٢ - ٧٥٧) بتكريس پيپان في سواسون فسمّاه «حامي الكنيسة»، أما شارل فقد أظهر للبابا منذ عام ٧٧٤ نواياه الطيبة عندما أكد ووسع ما عرف بـ «منحة پيپان» وتتمثل هذه المنحة في تقديمه للبابا ثغر راڤينا، بعد أن استرده من اللومبارد، منحة إلى ‹الكنيسة وعلى رأسها البابا التي اعتبرت بمثابة› «جمهورية القديس بطرس»، وبهذه المنحة خلق پيپان نواة «الدول البابوية». هكذا تطورت الأمور حيال بيزنطة إلى حيث أصبح من غير الممكن تحاشي المواجهة، ولكن هذه المواجهة ظلت بصفة جوهرية على المستوى اللاهوتي.

وهانحن أولاء نرى شارلمان يشن على بيزنطة حرباً من نوع جديد: حرباً عقائدية، اتصلت حلقاتها على جبهتين: اللاأيقونية أي تحريم المصورات من ناحية والفيليوق من ناحية ثانية.

في الوقت الذي تدخل فيه شارلمان في معركة اللاأيقونية التي تحرم المصورات كانت هذه المعركة قد قسمت المجتمع البيزنطي منذ ما يزيد على نصف قرن. ففي السنوات من ٧٢٦ إلى ٧٣٠ كان الباسيليوس ليون الثالث الإيزوري قد اتبع سياسة لاأيقونية مناهضة «لأتباع الصور»، ظلت حدتها تتزايد، حتى انعقد مجمع هيريا في عام ٧٥٤ الذي حض رسمياً على الالتزام باللاأيقونية ومناهضة المصورات. وفي عام ٧٦٦ - ٧٦٧ نجد الإمبراطور قنسطنطين الخامس الذي لقب بـ «ذي الاسم القذر» (٧٤١-٧٧٥) ‹وكان المؤرخون المعادون له يدعونه بألقاب قبيحة أشهرها "كوپرونيموس" أي «الزبال»› يقوم بحركة اضطهاد حقيقية للأيقونيين. ولكن سرعان ما انقلب الاتجاه إلى الضد في عام ٧٨٧ على أثر انعقاد مجمع نيقية (المجمع

المسكوني السابع والأخير) الذي دعت إليه الملكة إيرينه - وكانت قد أمرت بابنها قنسطنطين السادس (٧٨٠-٧٩٦) أن تسمل عيناه، وحكمت بدلاً منه، وقرر المجمع إدانة مذهب اللاأيقونية الذي يحرم المصورات، وحدد الشعائر الصحيحة في تعظيم المصورات، وهي تتمثل في تبجيلها proskynésis لا عبادتها latreia. وعادت حركة تحريم المصورات إلى التفجر من جديد في عام ٨١٥، فيما عرف باسم «حركة تحريم المصورات الثانية»، أشعلها الباسيليوس ليون الخامس (٨١٣-٨٢٠) من الأسرة العمورية، وظلت قائمة لا يجد لها أحد حلاً نهائياً حتى جاء عصر وصاية ثيودورا التي قررت مرة أخرى (في ١١ مارس ٨٤٣) العودة إلى أرثوذكسية تعظيم المصورات في مستهل حكم ميخائيل الثالث (٨٤٢-٨٦٨). وسعياً من شارلمان إلى نفي القدسية عن سلطة الباسيليوس الذي كان يحلو له أن يشير إليه بمجرد لقب «ملك»، صب هجومه على موقفه من عبادة المصورات دون أن ينحاز إلى آراء مجمع نيقية: كان ذلك هو على أية حال الحل الذي فرضه شارلمان على مجمع فرنكفورت الذي ترأسه في عام ٧٩٤. والحق أن شعائر تبجيل المصورات التي جاءت في مقررات نيقية تذكّر على نحو مفرط بشعائر الركوع البيزنطية التي كان البيزنطيون يبجلون بها الباسيليوس كلما ظهر أمامهم. كان شارلمان في هجومه على شعائر المصورات، ينزع الصورة الربانية عن الإمبراطور الذي كان يعتبر نفسه «صورة المسيح منعكسة على الأرض». بعبارة أخرى: كان علماء شارلمان اللاهوتيون يسددون ضربة واحدة إلى تمجيد السلطة وتمجيد المصورات معاً. هكذا سلكوا الوثنية السياسية والوثنية الدينية في مسلك واحد هو سياسة المصورات. وكان السعي إلى تحطيم سلطة الصورة يهدف إلى تحطيم كل عناصر السلطة التي اتخذت شكل المصورات.

فلما أصبح شارلمان إمبراطوراً غيّر سلاحه، وترأس في عام ٨٠٩ مجمعاً جديداً، هو مجمع إكسلاشاپل <بالألمانية مجمع آخن>، وأوعز إليه أن يقر الفيليوق. وعلى الرغم من أن البابا ليون الثالث أجل اتخاذ قرار بإدخال الفيليوق في العقيدة، فإن التزام شارلمان بالوقوف إلى جانب اللاهوت التثليثي الأوغسطيني كان يمثل ضربة جديدة موجهة إلى رجال المسيحية الشرقية.

كان الهجوم الذي تعرضت له بيزنطة إذن هجوماً دينياً عقائدياً في مسألة سياسية، وانتهى الأمر بها إلى الرضوخ سياسياً، واعترف مبعوثوها إلى شارلمان في عام ٨١٢ بلقب الباسيليوس.

ولقد تحقق صعود الإمبراطورية الرومانية الغربية - التي أعاد شارلمان تكوينها - بدرجة كبيرة من خلال حركة إصلاح للتعليم يمكن أن نعتبرها بحق نهضة ثقافية. ولكن هذه

«النهضة» الوسيطية الأولى - التي سبقت بعدة سنوات «النهضة البيزنطية» التي أحدثها فوتيوس - لم تبلغ مدى «النهضة اللاتينية» التي شهدها «القرن الثاني عشر». فقد تمثلت في المقام الأول في مجموعة من الإجراءات المدرسية أعدها جماعة المثقفين الذين أحاط الإمبراطور شارلمان نفسَه بهم، من أمثال : ألكوين Alcuin اليوركي، وتيودولف Théodulphe أو إيجنهارد Eginhard ‹أينهارد Einhard ›. ونجد في قلب المؤسسة التربوية التي أقامها شارلمان: مدرسة القصر التي كانت هي المركز الثقافي الحقيقي للإمبراطورية. وكان ألكوين هو القائم على إدارتها. من هذه المدرسة انتشرت شبكة كاملة من المدارس الملحقة بالكاتدرائيات وبالأديرة والمدارس الإكليركية، كان المطلوب منها نشر ما يرد إليها من القصر في إطار تعليم أساسي. كذلك جرى تنفيذ برنامج للتعليم الإبتدائي في البيئة الحضرية، يشهد على ذلك التوجيه الذي أصدره تيودولف، فقد كتب إلى قساوسة أبروشيته:

«على القساوسة أن يتخذوا لهم مدارس في المدن وفي البنادر، وإذا أراد واحد من المؤمنين أن يعهد إليهم بأولاده الصغار ليعلموهم الكتابة، فلا يحق لهم أن يرفضوا النهوض بتعليمهم، بل عليهم أن يرشدوهم بالحسنى، وألا يطلبوا أجراً على هذه الخدمة، وألا يقبلوا شيئاً إلا ما يقدمه الآباء بدافع من النية الطيبة والحرص على الإحسان.»

ولقد كانت حركة الإصلاح المدرسي التي قادها شارلمان متواضعة. وما ننظر إلى الأمر السامي الذي أرسله شارلمان في عام ٧٨٩ إلى الأب باوجولف حتى نجده يشهد على أن المشروع ‹حركة الإصلاح المدرسي› كان محدوداً نسبياً:

«نحن، شارل، بمنة الرب، ملك الفرنجة واللومبارد، شيخ الرومان [...] ننهي إلى علم شخصكم التقي [...] أننا بالنظر إلى شئون مؤمنينا رأينا من المفيد أن ننبه المطارنة والرهبان، الذين جعل فضل المسيح لنا الحكم عليهم، إلى أن يحرصوا على الحياة حياةً منتظمة وأن يحافظوا على ديننا المقدس، وأن يتأملوا علاوة على ذلك في الآداب، ويقدموا التعليم إلى كل من كانت لهم بحمد الله قدرة على التعلم، بحسب كفاءة كل واحد منهم.»

أما الفلسفة فلم يغير إصلاح شارلمان المدرسي في شأنها شيئاً ذا بال، فقد وكل أمرها إلى مدرسة القصر، وهو ما سيجري عليها في بيزنطة، في «جامعة القصر العالي». كانت الفلسفة في أواخر القرن الثامن، وبصفة خاصة في القرن التاسع، على اختلاف البلدان، قريبة جداً من السلطة. وكانت دائماً بحاجة إلى هذا القرب، بل كانت رهناً به. في بغداد كانت الفلسفة تُمارس في الدائرة المحيطة بالخلفاء. في الإمبراطورية البيزنطية تمركزت الفلسفة في القسطنطينية في القصر العالي. وفي الغرب كانت في بلاط العاهل، في بلاط شارلمان، ثم في بلاط شارل الأصلع. ويرجع السبب في ذلك إلى أن ممارسة الفلسفة كانت تندرج في إطار

سياسة مركزية، لا على اعتبار أنها أداة للسلطة المركزية، بل على اعتبار أنها وسيلة لتثقيف القادة، وبخاصة الملك نفسه والعدد القليل من المقربين إليه. ولم يكن الفيلسوف في القرن التاسع يتجه إلى الجمهور، ولا إلى رجال الدين في مجموعهم. بل إلى السلطة، إلى الأمير. وهكذا كان الإمبراطور هو الطالب الأول في الإمبراطورية. وهذا هو إيجنهارد - ‹أينهارد› - Lothaire (٧٧٥ - ٨٤٠)، سكرتير شارلمان الذي عمل بعد ذلك مدرساً خاصاً للأمير لوتير ابن لويس الطيب Louis le Débonnaire ، يرسم لنا لوحة دقيقة لبرنامج التعليم العلمي آنذاك: كان الجزء الجوهري من هذا البرنامج يتمثل في الفنون الحرة ‹السبعة التي تنقسم إلى مجموعتين، مجموعة تضم ثلاثة فنون أو علوم هي الثلاثية، ومجموعة تضم الأربعة الباقية هي الرباعية› ، مع تركيز خاص على الثلاثية (وهي النحو والجدل والبلاغة) أما الرباعية فكان الفلك يحظى باهتمام خاص يغلب على الاهتمام بالحساب والهندسة والموسيقى؛ كذلك كان البرنامج يشمل اللاهوت، وكانت مصنفات القديس أوغسطين تعتبر المرجع الأكبر، وبخاصة المصنفات ذات المضمون اللاهوتي السياسي الواضح. هكذا جرى ترسيخ المهابة الثقافية للمنصب الإمبراطوري، فنسب الإمبراطور، من حيث هو كفيل المذهب الديني، إلى نفسه عن طريق ممارسة العلم دوراً في تعريف الإيمان. واتخذ التعليم الفلسفي والإصلاح التعليمي العام الذي يغذيه من خلال شخص الإمبراطور دوراً في التوكيل الكنسي.

«فى أثناء تناول الطعام كان [شارلمان] يسمع شيئاً من الموسيقى أو من المطالعة. وكان قارىء يتلو عليه التاريخ وقصص العصور القديمة. كذلك كان يحب أن تُقرأ عليه كتب القديس أوغسطين، وبخاصة الكتاب الذي يحمل عنوان «مدينة الرب» [...] وكان يداوم في شغف على تعلم الفنون الحرة، ويكن الإجلال كل الإجلال لمن يدرّسونها، ويغدق عليهم من ألوان التشريف والتكريم. وفي النحو كان يتابع دروس الشماس بطرس البيزي Pierre de Pise وكان شيخاً كبيراً؛ أما المواد الأخرى فكان مدرِّسه فيها هو ألكوين الملقب بألبينوس Albinus، وكان شماساً هو الآخر، وهو سكسوني من بريطانيا، وكان أعلم رجل في ذلك الزمان. كان شارلمان يخصص الكثير من وقته وجهده ليتعلم عليه البلاغة والجدل وبخاصة الفلك. وتعلم شارلمان الحساب واجتهد باهتمام وألمعية في دراسة علم النجوم. وكذلك حاول تعلم الكتابة (واعتاد أن يضع تحت مخدات فراشه ألواحاً ووريقات من البرشمان لينتهز لحظات فراغه في رسم الحروف) ولكنه لم يبدأ في تعلم الكتابة إلا متأخراً أشد التأخر ولهذا كانت النتيجة متواضعة.»

وانطبعت المصنفات الفلسفية التي صنفها ألكوين اليوركي (بين ٧٣٠ و٧٣٥ - ٨٠٤) جزئياً بطابع عمله مستشاراً تربوياً لدى شارلمان. فليس كتابه «البلاغة والفضائل» مجرد مدخل إلى البلاغة، بل هو أشبه شيء بموجز للفلسفة الأخلاقية الدائرة حول محور نظرية

الفضائل، وقد صاغه على هيئة حوار بين «الملك الواسع الحكمة كارلوس» أي ‹شارلمان› و «المعلم ألبينوس» ‹ألكوين ألبينوس› - وسيتداوله الناس تحت عنوان «كتاب المُلك» . أما في مجال المنطق فقد خلّف ألكوين نظرية عن المقولات ووصفاً للمفاهيم الأساسية للدلالية (المشاركة، المرادفة، الجناس) على نحو قريب جداً من «المقولات العشر» المنحولة إلى أوغسطين Paraphrasis Themistiana.

وكان ألكوين يجهل اللغة اليونانية، ولكنه كان يستخدم الكلمات القليلة التي يعرفها استخداماً خلاباً. وكانت هذه الكلمات اليونانية التي تعمل عمل إشارات تضفي الكفاءة على من لا كفاءة له، تتحرى التقدير أكثر من المعرفة، وتهدف إلى إضفاء الجدارة على المفكر الناطق باللاتينية حيال اللاهوتيين الناطقين باليونانية. ولقد كانت السلطة بحاجة إلى إشارات تؤكد واقعها، لأن الإمبراطورية السياسية تمر من خلال إمبراطورية الإشارات.

وتظهر ممارسة ألكوين اللغوية بوضوح في عبوره من الدياليكتيكا Dialectica ‹«جدل» أرسطوطاليس› إلى ‹شروح ثيميسطيوس› Paraphrasis Themistiana. وهو في تناوله لنص يعبر عن جوهر التحليل الفورفوري البوئيسي للمشترك الهومونيميا، ينقل صوتياً الكلمات اليونانية

(icon تقابل eikôn

و cata analogian تقابل kat' analogian

و apoenas تقابل apo henos

و proseno تقابل pros hen)

وهي كلمات يرجع أصلها البعيد إلى «مقولات» أرسطوطاليس و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الأولى، ٤) و«الميتافيزيقا» (المقالة الرابعة، ٢). ولنذكر أن نماذج الاشتراك المقصودة (اشتراك تماثل، اشتراك أصل أو مصدر، اشتراك في الغاية أو القصد) كما حددها فورفوريوس وبوئسيوس، ستعين فيما بعد على صياغة النظرية الإسكولائية عن «تماثل الوجود». وهذه مرحلة لم يصل إليها ألكوين. أما يونانيته فلم يكن لها إلا وظيفة زخرفية:

«كارولوس: ما هي أحوال المشترك؟

ألبينوس: هناك حالتان، إما أن يكون المشترك من فعل الصدفة، وإما أن يكون نتيجة لإرادة الإنسان.

«كارولوس: كيف يكون من فعل الصدفة؟

ألبينوس: عندما يحمل شيء بطريقة الصدفة اسماً يشبه اسم شيء آخر

«كارولوس: كيف يكون من فعل الإرادة؟

ألبينوس: عندما يكون تشابه الأسماء قد حدث نتيجة لفعل الشخص الذي أعطى الاسم

«كارولوس: هل يمكن تصنيف هذا كله؟

ألبينوس: المتشابهات المتولدة عن فعل أو إرادة تنقسم إلى أربعة أنواع هي :.icon, cata analogian, apoenas, proseno

«كارولوس: ها يمكن التعبير عنها باللاتينية؟

ألبينوس: similitudo, pro parte, ab uno, ad unum (= التشابه؛ جزئياً؛ صادرة عن شيء واحد؛ متجهة إلى هدف واحد)

«كارولوس: هل يمكنك تأكيد ذلك بأمثلة؟

ألبينوس: هناك تشابه بين إنسان حقيقي وإنسان مرسوم في صورة دون أن يكون بينهما من صلة أخرى غير هذا التشابه. أما الجزئي: فقد جرى العرف على جعلنا نسمي القلب مبدأ الحيوان، كما أننا نسمى البئر مبدأ الماء، والتشابه بين الاسمين ينطبق على شيئين بناء على وظيفة جزء من أجزائهما. أما الصادرة عن شيء واحد ففي قولنا: عن حديد إنه «طبي»، أو عن مبدأ إنه «طبي»، أو عن «علم» إنه طبي، أو عن «إجراء» إنه طبي. وأما المتجهة إلى شيء واحد ففي قولنا هذا الدواء «شاف»، وهذا الطبيب «شاف»، وهذا العشب «شاف» فكل هذه الأشياء مرتبطة بواقع واحد وهو أنها تستهدف شيئاً واحداً هو :الصحة.»

وإذا لم يكن لعدد من كتابات ألكوين من قيمة سوى قيمة تعليمية، فقد تضمن بعضها أشياء بقيت على مر الزمن منها ما هو تأكيد طيب لمذهب أوغسطين في التثليث («الإيمان بالثالوث المقدس الذي لا ينقسم» و «مسائل عن الثالوث») ومنها تلك العبارة القديمة المستقاة من «مجادلة بين الصبي الملكي النبيل غاية النبل پيپان وألبينوس ناظر المدرسة الدينية» :

«پيپان: ما هو نوم اليقظين؟

ألبينوس: هو الأمل.»

وأتت البذور التي بذرها ألكوين ثمارها، بعد موت شارلمان، وأصبحت النهضة الكارولينجية حقيقية واقعة في منتصف القرن التاسع، في السنوات حول ٨٥٠، تحت حكم شارل الثاني الذي يكنى بشارل الأصلع ‹ابن لويس التقي›، الذي كان ملك فرنسا (٨٤٠-٨٧٥) ثم إمبراطور الغرب (٨٧٥-٨٧٧).

وإذا كان لويس التقي، ابن شارلمان، إبان حكمه الطويل (٨١٤ - ٨٤٠) قد أكد الفكرة الإمبراطورية تأكيداً قوياً، إلى الحد الذي جعله يفرض سيطرته على الدولة البابوية، لأنه «لا يجوز أن تكون الإمبراطورية إلا جسماً واحداً في المسيح»، فإن موته استتبعته فوضى سياسية كاملة، إذ تشاجر أولاده الثلاثة لوتير ولويس وشارل على التاج، الذي كان لوتير وحده يريد أن يبقيه "إمبراطورياً" فعلياً. فلما اضطره أخواه المتحالفان معاً إلى القسمة، قبِل اتفاقية ڤردان التي حفظت له لقب إمبراطور وجعلت له حكم لوتَرينجيا ، وأبقت لأخويه الولاية على التجمعات الخاضعة لحكمهما مكونة مملكتين لكل منهما واحدة: مملكة فرنسا ومملكة جرمانيا. وعلى الرغم من أن شارل الأصلع اندفع إلى حروب لا تنقطع (ضد البريتون في نومينويه Nominoë وإيريسپويه Erispoë، وضد النورمان الذين أكثروا من الهجمات المتسللة، وضد أخيه لويس الذي غزا فرنسا في عام ٨٥٨، وضد ابنه لويس المتلعثم الذي ثار عليه في عام ٨٦٢)، وواجه حركات التمرد التي كان رؤساء النبلاء لا يكفون عن التورط فيها، فإنه أعطى دفعة خاصة إلى مدرسة القصر حيث اجتذب إليها أكبر فيلسوف عرفه قلب العصر الوسيط ألا وهو الإيرلندي چون سكوت إريوجينا Jean (John) Scot Ériugène ‹أو Érigène› ‹أو Scotus Eriugena›. وفي عصره بلغت التأملات الثالوثية والمناقشات اللاهوتية أوجها على يد جوتشالك الأربي Gottschalk ‹في الكتابة القديمة جوتيسكالك Go-tescalc› وهينكمار الريمسي Hincmar de Reims وپاسكاسيوس رادبيرتوس Paschasius Radbertus بالفرنسية Paschase Radbert.

چون سكوت إيريوجينا (تقريباً ٨١٠- تقريباً٨٧٠)

ولد چون سكوت إيريوجينا Scotus Eriugena حول عام ٨١٠ في إيرلندة، وهو الذي كنى نفسه بـ"إيريوجينا" أي "ابن إيرى" أي "الإيرلندي" ‹وإيري Eire اسم وطنه إيرلندة›، وحل فرنسا بين عام ٨٤٠ وعام ٨٤٧. وفي مطلع القرن التاسع تعددت المراكز الثقافية، فكان

هناك مركز في مدينة تور Tours حيث عمل فريديچيز Frédégise (توفي في عام ٨٣٤) مؤلف رسالة هامة هي «رسالة عن الظلمات والعدم»، ومركز في كوربي Corbie حيث عمل راترامن Ratramne (ازدهر نشاطه حول عام ٨٥٠) وغريمه ماكير Macaire الإيرلندي. وكان الإيرلنديون ينهضون في كل الأديرة الكبيرة بدور حاسم، وبخاصة من خلال ثقافتهم اللغوية. وارتبط چون سكوت من فوره بالسلطة السياسية. فعمل استاذاً بمدرسة القصر في خدمة شارل الأصلع منذ عام ٨٥١/٨٥٣، وتنقل مع البلاط في تنقلاته خلال شمال فرنسا. وتدّخل حول عام ٨٥٢ في المجادلة حول مسألة القضاء والقدر المسبق prédestination التي وقف فيها هينكمار الريمسي وجوتشالك الأربي بعضهما من البعض موقف المعارضة. وكانت رسالته التي حملت عنوان «القضاء المسبق» De praedestinatione تتضمن فكراً أبعد ما يكون عن الحصول على القبول، فحوكم وأدين مرتين، المرة الأولى في مجمع بلنسية في عام ٨٥٥، ومرة ثانية في مجمع لانجر Langres في عام ٨٥٩.

وتستند المجادلة في مسألة القضاء والقدر المسبق على نظرية أطلقها جوتشالك، هي نظرية القضاء المزدوج التي تقول إن الرب قضى مسبقاً على الصالحين بالنجاة وعلى الخاطئين باللعنة. ورفض چون سكوت هذا المذهب كما رفضه هينكمار، ولكنه ارتكن على أسباب غير التي التي ارتكن عليها هينكمار. ولقيت حججه الأولى قبولاً إجماعياً. ويتلخص جوهر حججه في نقطتين:

أ) القضاء لا يمكن أن يكون مزدوجاً

ب) القضاء لا يمكن أن يكون مسبقاً.

وترتكن النقطة الأولى على تأكيد وحدة الجوهر الرباني، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون صفات الرب، ومن بينها المعرفة المسبقة، موجودة خارجه: والقضاء المسبق ينتمي إلى الجوهر الرباني وهو لهذا على الإطلاق واحد معه وهو مثله. والنقطة الثانية ترفض كل تحديد زمني في شأن الرب: فعلم الرب ليس له قَبْل وليس له بَعْد، وليس له وجود في الزمن، ولهذا فلا يمكن أن يكون علماً مسبقاً بأي شيء مهما كان (فكل تحديد زمني للصفات الربانية منفصل). أما نظرية الثواب والعقاب عنده فهي أكثر أصالة، وأشد خطورة. فمشكلة القضاء تطرح مشكلة أصل الشر mal. ويرجع چون سكوت، في سعيه إلى بيان كيف أن الرب ليس صانع الشر، إلى نظرية معروفة ، هي نظرية تجريد الشر من المادة désubstantialisation، قرأ عنها في أعمال أوغسطين. واعتمد چون سكوت ما يشبه أن يكون قانوناً أنطولوجياً سلبياً méontologique، هو أيضاً الذي يقوم عليه جوهر إشكالية الشر الوسيطية ويجعل من المحال كل عودة إلى المانوية manichéisme، فأكد أن الشر لا يمكن أن تكون له أية إيجابية

positivité، ولهذا فإن الرب لا يمكن أن يكون هوسبب الشر. ويشبه هذا قول أوغسطين إن الشر ليس موجوداً، بل هو عدمٌ، هو ضياع الخير أو هو انعدام الخير bien. الشر هو باختصار: عدم privation. فلا يجوز أن يُنسب أيٌ من نوعي الشر(وهما الخطيئة والعقاب) إلى الرب : لا الخطيئة ولا عقاب الخاطيء. الخطيئة تنشأ عند انعدام الإرادة وضياعها défaut et défail-lance، الخطيئة ضياع للإرادة وإعدام لها؛ وليس العقاب إلا نتيجة للخطيئة. ويتلقف چون سكوت موضوعاً من موضوعات اللاهوت الأوغسطيني المحورية، فيضفي عليه سمة جديدة أصيلة كل الأصالة. إن ما يسمى شر الألم mal de peine (أو شر العذاب mal de tourment) متضمن في شر الذنب mal de coulpe (أو شر الخطيئة mal de péché). والعقاب هو استحالة ارتكاب خطيئة مهما صغرت. والآثم يعاقَب بأنه لا يستطيع أبداً أن يبلغ جوهر إثمه، ولا أن يبلغ أبداً كونه مذنباً. وإذا صح ما بيّنه أوغسطين من أن الخطيئة هي سقوط نحو المستحيل، وأن العدم المطلق لا يمكن بلوغه، فإن عقاب الخاطئ يتمثل في عجزه عن بلوغ العدم الذي يتوق إليه، وعجزه عن الهروب من الوجود، وبالتالي عجزه عن الهروب من الرب الذي هو أصل الوجود. إن ما يعذب الخاطيء والملعون شيء واحد هو : استحالة فكاكه من الوجود، من الخير، من ذاته. لقد وضع الرب حداً لمكر الخاطيء يتمثل في اختلال الخطيئة. فالخاطيء لا يستطيع أن يتيه في الخطيئة لأنه لا يمكنه أن يجعل الشر وجوداً ولا أن يجعل خطيئته وجوداً. وإذا كان مذهب الشر والعقاب الذي أخذ به سكوت أوغسطينياً فإن النتيجة التي استخلصها ليست أوغسطينية، فهي تتمثل بكل بساطة في رفض فكرة الجحيم البدني الذي يعذب فيه الملعونون بالنار. فالنار التي تعذب الملعونين هي نفس النار التي تعذب الخاطيء: وهي تتمثل في انعدام وجود موضوع الرغبة، أو بعبارة أبسط، استحالة الخطيئة. ومهما فعل الخاطيء فإنه لن يستطيع فعل الشر. ويتمثل عقابه في عجزه. ومن المؤكد أن چان سكوت ينوه في النهاية بالنار الفيزيقية. ولكن فيزيقية اللعنة لا تلم إلا بالجسد على وجه الدقة، وهي تلوح أقرب إلى الفلسفة منها إلى المسيحية، فهو يذهب إلى أن الأجساد كلها عند البعث تعود إلى النار. أما أجساد المصطفين فتتحول إلى أثير فلا يمكن أن تحترق أو تلتهب. وأما أجساد الملعونين فتتحول إلى هواء، وهي وحدها التي تحترق بالنار، بينما تعاني أرواحهم من النقص الذي يشغلها. وكأننا بالمعلم إيكهارت إذ يقول: «إن ما يحترق في النار هو العدم».

ويتمثل التحول الكبير في حياة چون سكوت في اكتشافه مصنفات ديونيسيوس التي أصبح واحداً من كبار مترجميها.

كان الباسيليوس ميخائيل الثالث قد أرسل في عام ٨٢٧ إلى الإمبراطور لويس التقي نسخة يونانية من المصنفات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوپاجي، فعهد لويس بها من فوره

إلى الأب رئيس دير سان ديني Saint-Denis واسمه هيلدوان Hilduin ليترجمها. وجاءت ترجمة هيلدوان مستعصية على الفهم، وظلت المصنفات بحاجة إلى جهود جديدة. ولما كان شارل الأصلع مقتنعاً بمواهب چون سكوت اللغوية فقد طلب منه إنجاز ترجمة جديدة، فقام بالمهمة. وعلى الرغم من وجود محاولتين تاليتين نافستا ترجمة چون سكوت، هما ترجمة چان سارازان Jean Sarrasin وروبرت جروستيست Robert Grosseteste ، فإن ترجمة چون سكوت ظلت تُقرأ حتى نهاية العصر الوسيط.

عاوة على ديونيسيوس فقد ترجم چان سكوت «الغوامض» Ambigua و«الأسئلة الموجهة إلى تالاسيوم» Questiones ad Thalassium من أعمال ماكسيموس المعترف Max-ime le Confesseur (Maximus Confessor)، كما ترجم «في خلق الإنسان» De hominis op-ificio من أعمال جريجوريوس النيصي Grégoire de Nysse. ويرجع الفضل إليه في دخول جزء مهم من اللاهوت اليوناني الكبير إلى الغرب. والملاحظ أن هذه المجموعة من المصادر الجديدة أتاحت لچون سكوت إلى حد كبير ما مكنه من تصنيف كتابه الذي يعتبر درة العصر الوسيط، ألا وهو : «تقسيم الطبيعة»، ويسمونه باليونانية Periphyseon، أما العنوان باللاتينية فهو De divisione naturae وبالفرنسية Division de la nature.

ألف چون سكوت هذا الكتاب على هيئة حوار بين معلم يسميه «نوتريتور Nutritor» أي المُغذِّي، وتلميذ يسميه «ألومنوس» Alumnus ، وعرض فيه تحت عنوان «تقسيم الطبيعة» منظومة كونية، تعتمد في أجزائها شكلياً على استعادة فلسفية، عن طريق فورفوريوس، للجدل المنبثق من أفلاطون.

والطبيعة التي يتحدث عنها چون سكوت ليست طبيعة الفيزيائيين، وإنما طبيعة «كل الأشياء»، إنها الموجود المحيط الشامل، أو الوجود المتواجد l'être-étant كله. هذه الطبيعة تنقسم إلى «أربع رتب» تأسيساً على «أربعة اختلافات». الرتبة الأولى: خالقة غير مخلوقة، هي الرب الذي لا يعتريه قدم an-archos أي an-archique، هي المبدأ الذي لا مبدأ له؛ الرتبة الثاني: خالقة ومخلوقة، وهي عالم المثل الأولى «للعلل الأولى»، العلل الكونية المتجلية الكامنة في الكلمة، دون أن تكون ذات وجود مشارك مضاف إلى الرب، وهي التي منها تتخلق الأشياء كلها، تلك التي تراها العين وتلك التي لا تراها؛ والرتبة الثالثة هي المخلوقة التي لا تخلق، هي انبثاق العالم ونظامه بحسب المقولة الأولى للمكان-الزمان الذي لا يقبل القسمة locus generalis tempusque generale ، وهي تعايش المادة الأولى التي لم تتشكل ولم تتنوع، السابقة على كل المخلوقات التي تنهض هي بتنظيم أبعادها ومسارها؛ والرتبة الرابعة غير خالقة وغير مخلوقة، هي الرب من حيث هو غاية كل الأشياء، وهي العودة

reditusوالراحة الأبدية للخليقة. والحركة التي تتغلغل العالم الديناميكي كما يصفها چان سكوت في تقسيمه هي الدورة الأفلاطونية المحدثة التي تشمل «الخروج» أو «الصدور» - «المسار» - «العودة».

وبناء كتاب «تقسيم الطبيعة» يحيّر القارىء من الوهلة الأولى. أما الكتاب الأول فهو تفكير في إمكان تطبيق المقولات العشر على الرب ‹المقولات العشر: الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعالية، الانفعالية›، وأما الكتب الأربعة التالية فهي نوع من تفسير سفر التكوين: والرأي عنده أن التخلق أو الخلق جرى على مرحلتين (وهو مذهب أوغسطين)، خلق العالم المعقول وخلق العالم المحسوس؛ أما الخلق الأول فيفسره اعتماداً على الآيات الأولي في سفر التكوين - ويذهب مذهب آباء الكنيسة القائل بالخلق في الكلمة؛ وأما الخلق الثاني فيفسره انطلاقاً من بقية نص الكتاب المقدس. وقد اقتبس چون سكوت الكثير من آرائه من ديونيسيوس كما فهمها ماكسيموس المعترِف. وهكذا زاد الاستناد إلى ماكسيموس من ترسيخ المؤلف الإيرلندي في عالم اللاهوت البيزنطي.

ولد ماكسيموس المعترِف حول عام ٥٨٠ وتوفي في عام ٦٦٢، وكان واحداً من أعتى خصوم مذهب المشيئة الواحدة، وهو الذي حرض البابا مارتين على إدانة دعاة المشيئة الواحدة، وإدانة «المنشور» الإكثيسيس Ekthèsis والـ«مرسوم» Typos في مجمع لاتران الذي انعقد في أكتوبر من عام ٦٤٩. ثم قبض عليه هو والبابا بأمر من قنسطنس الثاني، وسجن في القسطنطينية، ثم رُحل إلى خيرنوسيس. ثم أعيد إلى القسطنطينية في عام ٦٥٨، ورفض التراجع عن رأيه، فقطعوا لسانه ويده اليمنى، ثم نفوه من جديد حيث مات في عام ٦٦٢. فلما انعقد المجمع الثالث في القسطنطينية ‹في عام ٦٨١› اعترف بمذهبه وجعل له الغلبة.

كان ماكسيموس لاهوتياً يؤمن بالتأليه فبلغ مدى بعيداً بلاهوت تجسيدي يقوم على «بديهية» الأنثروپولوجيا المسيحانية الأثيرة إلى الأرثوذوكسية والتي تقول: «الرب جعل نفسه إنساناً حتى يصبح الإنسان رباً».

ولخص چون سكوت في صدر ترجمته لماكسيموس ما اعتبره نواة لاهوت ماكسيموس، فبين أنها تفسر:

أ) كيف أن الرب واحد ومتعدد في آن واحد

ب) كيف أن الرب يتخلق خارج ذاته في الأشياء (ويتم ذلك على وجه التحديد بالانقسام «نازلاً من الأجناس العالية إلى الأنواع الأخيرة»)

ج) كيف تعود الأشياء كلها إلى الرب

د) كيف أن نهجيْ ديونيسيوس، النهج الإيجابي والنهج السلبي، يكمل بعضهما بعضاً

هـ) كيف يتأمل الرب الأشياء كلها في «أسبابها الأبدية» (المثل الأفلاطونية).

هل تتصف المنظومة التي يعرضها چون سكوت بوحدة الوجود panthéiste؟ لم يوجه هذا اللوم إلى چون سكوت إلا في مطلع القرن الثالث عشر، وربما لم يكن المسئول عنه هو نص چون سكوت، بل كان المسئول عنه التفسير الجديد الذي قدمه أموري البِيني Amaury de Bène وتلاميذه الذين عرفوا باسم الأموريين amauriciens. أياً كان الأمر فقد أدين چون سكوت خلفاً في مجمع باريس الذي انعقد في عام ١٢١٠؛ ثم زاد قرار الإدانة حدة بعد خمس عشرة سنة عندما حظر البابا هونوريوس الثالث قراءة الكتاب وتوعد من لا يمتثل للقرار بعقوبة القطع من الكنيسة (١٢٢٥).

وانصب قرار الرقابة بداهةً أولاً وقبل كل شيء آخر على النظرية التي تقوم من المذهب مقام القلب، هي نظرية التجليات التي تعرض في عبارات لا تخلو دائماً من جرأة فكرة الخلق الذاتي للرب الذي يفهمه چون سكوت على أنه تكشُّف ذاتي من قبيل التجلي. ولم يكن لاهوته السلبي، وهو أكثر قرباً من ديونيسيوس، السبب في الإدانة. وعلى الرغم من قرارات الحظر فقد انتشر كتاب «تقسيم الطبيعة» في الخفاء انتشاراً خارقاً للمألوف. وسبق أحد الكتّاب المجهولين إدجار آلان پو Edgar Poe بقرون في استخدام مبدأ «الرسالة المسروقة» فأبدع درة من درر التمويه النصي، فتظاهر بأنه يعرض نص ديونيسيوس مع شروح أفضل الشراح، ونقل على هيئة الاستشهادات الهامشية المطولة دون ذكر اسم المؤلف الجزء الجوهري من كتاب چون سكوت (ومعه شروح ماكسيموس المعترِف أو من ادعى أنه ماكسيموس وهو يوحنا سكيثوپوليس Jean de Scythopolis).

هذه التوليفة من النصوص التي عرفت باسم Corpus dionysien de l'Université de Paris «المدونة الديونيسية لجامعة باريس» والتي يتضمنها بخاصة المخطوط ms. Paris, Nat. lat. 17341، وفيها يحمل النص عنوان Opus alterum، كانت الكتاب الذي وضعته أجيال من الفرنسيسكان والدومينيكان بجانب المخدة <لتطالعه على راحتها>. ونجد ألبرت الأكبر وتوماس الأكويني - ونكتفي بذكر اثنين من كبار تلاميذ ديونيسيوس الرئيسيين في القرن الثالث عشر - يستشهدان بچون سكوت الإيريوجيني ويلقبانه بـ «الشارح Commentator». وبقي «الشارح» في قلب القرن الرابع عشر واحداً من المؤلفين المفضلين لدى اللاهوتيين على اختلاف مشاربهم، من الأمين چان جيرسون Jean Gerson <أمين جامعة باريس> إلى الألبرتي <من الذاهبين مذهب ألبرت الأكبر> هاينريش الكامپي Heinrich von Kampen <ونجد اسمه بكتابات مختلفة: هايمريش أو هايمريك Heimeric de Campo>، صديق الكاردينال نيقولاوس

كوزانوس.

كان چون سكوت مصدراً كبيراً لكل الفكر في العصر الوسيط المتأخر، وإن لم يشر إليه في كثير من الأحيان، فهل كان فيلسوفاً وسيطياً؟ إذا أخذنا في اعتبارنا طابع الأفلاطونية المحدثة الفائق للمألوف الذي يتسم به كتاب «تقسيم الطبيعة»، وجدنا ما يغرينا بأن نرى في أعمال چان سكوت إيريوجينا ثمرة، ظهرت على الأقل في الغرب، حملها فرع من فروع شجرة الفلسفة اليونانية القديمة مشتركٌ بين المسيحيين والوثنيين (على رأي ج. چوليڤيه J. Jolivet). بهذا المعنى يكون چون سكوت وبوئسيوس شاهدين على استمرار الفلسفة اليونانية القديمة زمناً طويلاً. أما بوئسيوس فلأنه نقل إلى اللاتين الأفلاطونية المحدثة اليونانية التي كانت آنذاك أحدث المذاهب الفلسفية. وأما چون سكوت فلأنه ضمن لها البقاء، وضمن لها إلى حد ما التجديد (بفضل المصادر الجديدة من مصنفات الآباء اليونانيين) إلى أبعد حد ممكن، فقد جف النبع بوفاته. وهذه الفكرة التي قد تقع منا موقع المفاجأة فكرة من الممكن الدفاع عنها. كان بوئسيوس وچون سكوت هيللينستييْن يغترفان مباشرة من المدونات المكتوبة باليونانية - وإذا كانا يكتبان باللاتينية، فقد كان يحدث لهما أحياناً أن يفكرا باليونانية. وبدلاً من أن نضع بوئسيوس على خط الأعراف الذي يفصل اليونانية القديمة المتأخرة عن العصر الوسيط، لا لشيء إلا لأن هذا الرجل ذا التوجهين مفروض فيه أن يوضع عند ملتقى عالمين تاريخيين سياسيين، ربما كان الأصح أن نرى فيه رومانياً من القرن السادس، فيلسوفاً ومسيحياً، وأن نرى في چون سكوت آخر ممثل لهذا النمط التاريخي. وإذا نحن نظرنا إلى الأمر نظرة شاملة، وجدنا من الأصوب اعتبار چون سكوت آخر بوئسيوس، آخر ممثل للأفلاطونية المحدثة المسيحية، وفي الوقت نفسه آخر فيلسوف أُوتِيَتْهُ الإمبراطورية الرومانية الغربية. بعده انتهت الفلسفة اليونانية نهائياً، وحلت فترة من الصمت فصلتها عن التأملات الفلسفية الأولى في القرن الحادي عشر، كانت وقفة وقطعاً في الزمن ضروريين لظهور الجديد.

وأياً كانت هذه الرؤية التي نرى عليها تاريخ الفلسفة، فإن معاصري چون سكوت - جوتشالك وهينكمار وپاسكاسيوس رادبيرتوس- لم يكونوا «فلاسفة» وسيطين. كانوا لاهوتيين موقعهم في مرحلة ما بعد أوغسطين والمجادلات الأوغسطينية التي أثارها فولجنسيوس Claudius Fulgentius يسمونه بالفرنسية Fulgence de Ruspe (ولد في ٤٦٨/٤٦٧ وتوفي في ٥٣٣/٥٣٢) ضد «شبه پيلاجية semi-pélagianisme» چان كاسيان Jean Cassien وڤانسان الليرانسي Vincent de Lérins وفوست الريئي Fauste de Riez وأمثاله. (والپيلاجية pélagianisme هي هرطقة پيلاجيوس Pelagius ويكتبون اسمه بالفرنسية Pélage ٣٦٠-٤٢٢ الذي ذهب إلى أن المنة ليست ضرورية لخلاص الإنسان). وأياً كان الأمر فإن عمل جوتشالك ‹وكانوا يكتبون اسمه Gothescalc› وهينكمار Hincmar ممتزج بعمل چون سكوت امتزاجاً لا انفصام له.

جوتشالك الأُربي (توفى حول عام ٨٦٩)
وهينكمار الريمسي (٨٠٦-٨٨٢)

أُدخل جوتشالك الدير رغماً عنه، فبدأ حياته بالسعي إلى التخلص من مسوح الراهب والخروج من دير فولدا هذا الذي وضعوه فيه عنوة منذ الصبا. وصرح له مجمع ماينتس الذي انعقد في عام ٨٢٩ بذلك، ولكن رابانوس ماوروس Hrabanus Maurus، رئيس دير فولدا Fulda تدخل، وحصل من الإمبراطور لويس الطيب Louis le Débonnaire على قرار يسمح له بتغيير الدير، فنُقل إلى دير سواسون Soissons، وهناك أثار أول مجادلة لاهوتية كبيرة في العصر الوسيط الغربي إذ أكد مع أوغسطين وإيزيدور الإشبيلي - الذي وجد لديه العبارة في الصياغة المناسبة- «القضاء المسبق المزدوج» gemina praedestinatio قضاء للمصطفين بالحياة الأبدية، وقضاء على المرفوضين بالموت الأبدي. اعتبر تبرئة الإنسان أو إدانته أمرين مستقلين عن أعماله، قضاءً «مبرماً» مسبقاً للمشيئة الربانية، لا يتبدل مهما فعل الإنسان. أخذ جوتشالك بتفسير تقييدي للاصطفاء («الاصطفاء الحصري للمصطفين»)، فأعطى معنى محدوداً لنص العبارة التي وردت في رسالة بولس الرسول إلى تيموثاوس الأولى، الإصحاح الثاني، الآية ٤ I التي تقول «الله الذي يريد أنَّ جميعَ الناسِ يَخْلُصون» : وذهب إلى أن المقصود «المصطفين وحدهم». ولاحت هذه القراءة غير مقبولة.

وستتجاوز مشكلة الاصطفاء الحصري القرن التاسع تجاوزاً بعيداً، ففي عصر الاسكولائية أصبح الحل الذي قدمه أوغسطين في (103 # ,27) Enchiridion موضوع تفسيرات جديدة «منطقية» مستعينةً بآخر ما توصلت إليه الدلالية الفلسفية ونظرية التعين الكمي. وبناء على هذا ذهب الكسندر الهاليسي Alexandre de Halès في(.Summa Halensis (I, # 273) والقديس بوناڤنتورا Bonaventura في(Sent., I, 46, 1, 820 b) وألبرت الأكبر Magnus Albertus في(Sent., I, 46, 424 a) وأولريش الاشتراسبورجي Ulrich de Stras-bourg في (De summo bono) إلى أن العبارة التي وردت في رسالة بولس الرسول يمكن أن تفسر على وجهين. الوجه الأول هو أن كلمة «الناس» في «الله الذي يريد أنَّ جميعَ الناسِ يَخْلُصون» ليست موضوع تعين كمي عام شامل، بل تحديد كمي متكيف distributio acco-moda، غير خالص، فيكون المعنى هو أن كل الذين سيَخْلُصون سيكون خلاصهم بمشيئة الله؛ والوجه الآخر هو أن كلمة «الناس» تؤخذ على أنها أصلاً «معيَّنة كمياً»، لكن تحديدها الكمي ليس امتدادياً extensionel، بل تمييزياً intensionel : فهو يدل على المجموع الكامل للأنماط العامة(«أجناس الأفراد») لا المجموع الكامل للأفراد («أفراد الأجناس») الذين ينتمون إليها، فيكون معنى الجملة أن الله لم يشأ أن يستثني أية أمة (يهود، إغريق، برابرة

الخ) من الخلاص، فشاء أن يكون هناك مصطفون من كل أمة من الأمم.

ورفض جوتشالك فكرة أن يكون المسيح مات من أجل الناس جميعاً يعنى أنه مال في مذهبه إلى نوع من القدرية اللاهوتية - فإذا كانت أعمال الإنسان لا تغير شيئاً من قدَره الخاص الذي قضت به مشيئة الرب مسبقاً، وإذا كان الإنسان علاوة على ذلك لا يستطيع بإمكاناته وحدها «أن يريد فعل الخير»، وإنما هذه الإرادة تحدث فيه بالمنة وتشكل بهذا ما يشبه "التوقيع" على اصطفائه أو اعتماده، فليس هناك، من ناحية، سبب يدعو الإنسان لفعل الخير بدلاً من فعل الشر، وليس هناك من ناحية أخرى ما يجعل الإنسان في الدنيا مسئولاً عن أي خير أو شر. وفي كل الأحوال، وعلى الرغم من احتجاجات جوتشالك الصريحة، "يوشك الرب أن يبدو كما لو كان فاعل الخطيئة".

ومن أجل التصدي للنتائج غير المستحبة لهذا التفسير البالغ الصرامة للاهوت الأوجوستيني حصل هينكمار، أسقف ريمس (٧٤٥) ورابانوس ماوروس على إدانة جوتشالك في مجمع Quierzy كيبرزي (٨٥٣) : وأحرق الكتاب وعوقب مؤلفه بالجلد. ثم سجن جوتشالك في دير هوڤيلييه Hautvilliers، ولكنه لم يلق سلاحه. ففي عام ٨٦٠ عاد هينكمار، الذي كان مجمع بلنسية في عام ٨٥٥ قد أدانه كما أدان چون سكوت، فصنف كتاباً بعنوان De praedestinatione Dei et libro arbitrio «في قضاء الرب المسبق وحرية الإرادة»، نسب فيه هرطقة «القضاء المسبق» إلى جوتشالك، ذلك الراهب العنيد الذي ظل متمسكاً برأيه لا يرجع عنه.

ونجد نفس الراديكالية التي ظاهر بها جوتشالك في بعض معانيها، ولكن في مجال آخر، هو مجال القربان المقدس Eucharistie، لدى الأب پاسكاسيوس رادبيرتوس (تقريباً ٧٩٠ - تقريباً ٨٥٩) رئيس دير كوربي. ألف بين عام ٨٣١ وعام ٨٣٣ كتابه «جسم السيد <المسيح> ودمه» Le corps et le sang du Seigneur وعبر فيه براديكالية ما بعدها راديكالية عن الرأي القائل بوجود حقيقي للمسيح في القربان المقدس، وهو رأي عاد ألچيه اللييچي Alger de Liège (توفي حول عام ١١٤٥) إلى عرضه في القرن الثاني عشر، بعد أن لعب دوراً محورياً في المجادلة اللاهوتية الكبرى الثانية التي شهدها قلب العصر الوسيط: مجادلة لانفرانكو الپاڤي Lanfranco di Pavia وبيرنجار التوري Berengar de Tours .

وقد تسببت راديكالية مذهب واقعية القربان المقدس الذي ذهبه پاسكاسيوس في إثارة كل ألوان المقاومة التي تسببت راديكالية جوتشالك في إثارتها، حيث قال إن جسم المسيح في القربان هو هو جسم المسيح الذي وضعته العذراء مريم. وحمل راترام الكوربي لواء النقد عارضاً الرأي القائل بوجود روحي للمسيح في القربان المقدس. وظلت المسائل التي أثارها

باسكاسيوس تثير الجدل طوال العصر الوسيط: مسألة كون القربان صورياً in figura أو حقيقياً واقعاً in veritate ؛ صحة القربان الذي يناوله قس سيء ؛ تغير لون وطعم الأنواع؛ العلاقة بين القداسة وبين تكرار المناولة؛ ضرورة المناولة على صيام. ومن هذه المسائل ما أمتع هواة المجادلات الهزلية مثل مسألة أي جزء من جسم المسيح اختلط بدمه في الكأس.

الباب السادس

القرن الحادي عشر

القرن الحادي عشر في نظر كثير من المؤلفين هو قرن نهضة فلسفة وسيطية حقيقية لاتينية اللغة، إنه على رأي ج. چوليڤيه J. Jolivet «اللحظة التي اتخذ فيها التأمل نهائياً الشكل الذي لن ينزعه عن نفسه إلا في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة الرينسانس.» كانت الفلسفة فلسفة لغة وفلسفة في اللغة، متمركزة حول التفسير واستغلال بداية الأورجانون، مشغولة كليةً بـ«إبراز عمق وتعقد العلاقات بين الأشياء والأفكار والكلمات»، كذلك شهدت السنوات منذ عام ١٠٠٠ تَرَسُّخَ نظام «الإقطاع» وتَرَسُّخَ روابط تبعية الولاة، وشهدت ظهور الدول الحديثة، وبخاصة فرنسا، بتثبيت أركان الإمارة الإقليمية الكاپيتية (إقامة العاصمة في باريس) تحت حكم هنري الأول (١٠٣١ -١٠٦٠) وفيليب الأول (١٠٦٠- ١١٠٨). والقرن الحادي عشر هو بخاصة قرن التوسع النورماندي: حيث استقر النورماند في إيطاليا (في أڤيرسا Aversa، ثم في مالفي، وسيطروا على أپوليه في عام ١٠٤٢، وضموا كالابريا في عام (١٠٥٩ -١٠٦٠)، وانتزعوا صقلية من العرب باستيلائهم على پالرمو في عام ١٠٧٢، وخوضهم غمار حرب بيناڤيرت Benavert من عام ١٠٧٣ إلى عام ١٠٨٦. وتوسع النورماند في انجلترة (هاستينجس Hastings في عام ١٠٦٦). أما على المستوى السياسي فيتميز القرن الحادي عشر بالانتصارات الكبرى الأولى في المواجهات العنيفة مع‹عالم› الإسلام، فنجد: في الغرب تقدم حركة الاستعادة الإسبانية التي قادها ألفونسو السادس (الاستيلاء على طليطلة في عام١٠٨٥، واستيلاء "السيد" le Cid على بلنسية في عام ١٠٩٤)، وشهد الشرق الحرب الصليبية الأولى (الاستيلاء على أنطاكية في عام ١٠٩٨ وقيام بوهيموند Bohémond، عظيم نورماند جنوب إيطاليا بتأسيس إمارة أنطاكية؛ الاستيلاء على الرها وتأسيس إمارة الرها، أسسها بودوان الأول Baudoin أمير بولونيا Boulogne وهو أخو جودفروا البويوني Godefroi <Godefroy> de Bouillon؛ استيلاء جودفروا البويوني على القدس في يولية من عام ١٠٩٩ حيث ‹منحه الصليبيون لقب› «حامي القبر المقدس»، فلما مات في عام ١١٠٠ أسس بودوان «مملكة أورشليم الفرنكية».) أما على أرض المسيحية فكانت السنوات منذ عام ١٠٠٠ مطبوعة بأحداث «معركة المراسيم» البابوية التي تصادم فيها البابا نيقولا الثاني ١٠٥٩ -١٠٦١، والبابا

جريجور السابع ١٠٧٣ -١٠٨٥ من ناحية والإمبراطور الألماني هنري الرابع من ناحية ثانية، والتي انتهت بعد العديد من المحن (من بينها إذلال ‹البابا للإمبراطور الألماني وإجباره على القدوم إلى › كانوسا في عام ١٠٧٧ ‹لابساً ثياب التائبين›) إلى اتفاق ڤورمس (في ٢٣ سبتمبر من عام ١١٢٢) الذي فرق بين المرسوم الروحي الذي يصدره البابا والمرسوم الزمني - الإقطاعيات البابوية - الذي يصدره الإمبراطور (الإمبراطور هنري الخامس ١١٠٦ -١١٢٥).

على مستوى الرهبانية شهد القرن الحادي عشر تجديداً لدى البندكتينيين (هيرسأو Hir-sau ١٠٥٩ - ١٠٦٠-، لاشيزديو La Chaise-Dieu ١٠٤٣ تقريباً، ريجنسبورج حول عام ١٠٩٠) وشهد صعود دير كلوني Cluny إلى القمة ومولد طوائف رهبنة جديدة ستبلغ كامل نشاطها منذ السنوات الأولى من القرن الثاني عشر، طائفة الشارتريين Chartreux ١٠٨٤ التي أسسها الألماني برونو Bruno وحدد نظامها جيج Guigues المتوفى في عام ١١٣٧ قيّم الصلاة الخامس؛ وطائفة السيسترسيين Cisterciens التي تأسست في موضع اسمه «سيستل» Cistels ‹والاسم يعني نبات كالسمار الذي ينمو في المستنقعات› بين نوي سان چورج Nuits-Saint-Georges وسان چان دي لون Saint-Jean-de-Losne.

والقرن الحادي عشر من حيث هو «قرن القديس أنسيلم» غني بشخصياته المتفردة من كل مشرب، من بيرنجار التوري Berengar de Tours إلى پيير داميان Pierre Damien. وهو قرن اللاهوتيين المتبحرين في فنون اللغة، الذين أعادوا اكتشاف أرسطوطاليس واستخرجوا تأملاً جديداً كاملاً من جذاذات «الأورجانون» القليلة التي أتيحت لهم آنذاك.

فولبير الشارتري (تقريباً ٩٦٠ -١٠٢٨).

هناك من يعتبرون فولبير الشارتري Fulbert de Chartres تلميذ جيربير الأورياكي Gerbert d'Aurillac، كان في عام ١٠٠٦ مطران شارتر Chartres، تقلد هذا المنصب بفضل إرادة ملك فرنسا روبير الثاني التقي. وهو أول من صنع شهرة مدرسة شارتر التي ستتزايد شيئاً فشيئاً، وكان أستاذاً مسموع الرأي، يسعى إليه الطلاب (كان بيرينجار التوري نفسه من بين تلاميذه)، أسهم إسهاماً قوياً في تحديد النواة الأولى للثقافة الفلسفية بقصيدته التعليمية «قصيدة عن آراء الفلاسفة في الخير الأسمى» التي بسط فيها الأخلاق من منظور آراء الرواقية الإمبراطورية سواء في مجال الأخلاق أو مجال اللاهوت الفلسفي (استيعاب نظرية الإله الواحد «الأفلاطونية») . ويعتبر فولبير، إذا نظرنا إليه من منظور بعينه، أول مؤلف في منعطف القرنين العاشر إلى الحادي عشر يتناول جدل بوئسيوس ليطبقه على اللاهوت. ورسالته التي كتبها بعنوان «ضد اليهود» والتي قصد بها إثبات أن يسوع المسيح

هو المسيح المنتظر مثلٌ جيد على طابع الجدل الذي طبع به فولبير الخطاب المسيحي. فهو في سعيه إلى أن يثبت بالاستدلال الجدلي أن زمن مملكة اليهود وقف بقدوم المسيح، يضع مجموعة من القواعد تبين أن الشروط الثلاثة لوجود المملكة - أن يكون لها أرض ويكون لها شعب ويكون لها ملك - لم تعد متحققة لليهود بعد هدم المعبد الثاني.

وهو يعتمد على خليط عجيب من التعالم ومن السذاجة ليبين أن اليهود في زمن هيرودس لم يعد بإمكانهم أن يكون لهم مَلك. فبعد هدم المعبد الثاني لم يعد لديهم كاهن يمسح ملكاً (فكيف يمكن أن يكون هناك كاهن بغير معبد؟). واعتماداً على المبدأ الذي أورده بونسيوس والذي ينص على «أنه إذا لم تكن هناك علة فعالة، لم تكن هناك نتيجة تنجم عنها»، فإذا لم يكن هناك كاهن يهودي، لم يكن هناك مَلك يهودي. أما عدم وجود المملكة فحقيقة واقعة يثبتها الشتات نفسه. كل هذه الحجج المعادية لليهود اعتمدت على بديهية جدلية بسيطة هي: «إذا فُقد جزءٌ لا يمكن أن يكون هناك كل، وإذا كان هناك كلٌ فلا يمكن أن يكون جزءٌ فُقد».

أبّون الفليري (تقريبا ٩٤٥ -١٠٠٤)

أبّون الفليري Abbon de Fleurry صديق فولبير، وفولبير هو الذي وجّه إليه في عام ١٠٠٤ «رسالة»، من التعسف أن نرى فيها ما ظن بعض المؤرخين أنها تتضمنه من اعتناق لفكر چون سكوت إيريوجينا، وهي الرسالة التي اعتبره فيها «فيلسوفاً عظيماً.» وليس من شك في أنه من المبالغة وصف أبّون الفليري بالـ «فيلسوف عظيم» ومقارنته بالفلاسفة العظام من أمثال أفلاطون وأرسطوطاليس، فمن البديهي أنه، حتى إذا كان مارس مهام عميد المعهد الديني في فلوري، لم يكن فيلسوفاً قط بالمعنى الاجتماعي والمهني، فلم يبلغ ما أتيح لميخائيل پسيللوس بلوغه في بيزنطة. ولكنه يقوم شاهداً على ظهور مفهوم جديد للفلسفة في نهاية القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر. هذا المفهوم الجديد تصفه كلمة واحدة هي: الجدل dialectique. ولقد مثل بيرنجار هذا المفهوم الجديد على نحو خاص حتي أصبح حامل لوائه الوحيد. ولقد اهتم أبّون الفليري، كما فعل عدد من البيزنطيين بعد عام ١٠٠٠، بمنطق أرسطوطاليس. وهو على أية حال بين الناطقين باللاتينية أول مؤلف أعاد الصلة بمصنفات بونسيوس المختصة بالمنطق، فلم تصل يد الكارولينجيين الكوين وسكوت قط إلى كتابات بوئيسيوس عن القضايا المنطقية، ولم تكن «تحليلات» أرسطوطاليس معروفة إلا فيما نقلته اليد الثامنة، من خلال بعض مقتطفات كاسيودورس، وكانت مدونات بونسيوس المنطقية على الأرجح قد قُطعت أوصالها إبان القرون الأولى من قلب العصر الوسيط، حتى إن الإنسان

ليحق له اعتماداً على أسباب وجيهة أن يتصور أن De syllogismis (=القياس) و Introduc- tio ad syllogismos categoricos (=مدخل إلى القياس الحملي) لم تعد تقرأ في عصر شارل الأصلع نفسه.

وشهد النصف الثاني من القرن العاشر عودة ظهور النصوص البوئسيوسية مخطوطة. وكان أول من أفاد منها أبّون الفليري كما يبين كتابه المعروف باسم Enodatio والذي يدل عنوانه الكامل على انتسابه إلى بوئسيوس :Exposition des syllogismes catégoriques et hypo- thétiques (= القياس الحملي والقياس الاستثنائي). كان أبّون الفليري مجرد ناقل ثقافة، ولم يكن يتسم بشيء من سمات المنطقي الأصيل. ويبدو أن اهتمامه كان أولاً وقبل كل شيء آخر اهتماماً تعليمياً تشهد على ذلك التخطيطات واللوحات المختلفة التي تهدف إلى تحديد حالات الاستنتاج القياسي في الشكلين الأول والثاني. هذا الاتجاه إلى عرض القواعد المنطقية في لوحات وجداول اتجاه ورثه بلا شك عن أبوليوس Lucius Apuleius Theseus (ت١٢٥ -بعد ١٧٠) ، وهنا يشهد أبّون الفليري شهادة قيمة على الاهتمام الذي أحاط به قلب العصر الوسيط كتاب المنطق Peri herménéias الذي لا نعرف مؤلفه عن يقين، والذي حمل عنواناً بينه وبين عنوان كتاب أرسطوطاليس تجانس ‹اسم كتاب أرسطو Peri tês hermêneias وهو الذي عرف عند العرب بعنوان «العبارة»› والذي يحتمل أن يكون الفيلسوف اللاتيني أبوليوس قد اقتبسه (أو ترجمه) عن أصل يوناني. في هذا الكتاب ظهر لأول مرة باللاتينية ما سُمي بمربع أرسطوطاليس المنطقي (الذي كتب له البقاء والاستمرار بالفعل حيث أنه أوحى في أيامنا هذه بـ «المسدس المنطقي» عند ر. بلانشيه R. Blanché، وفي مجال الدلالية البنيوية بـ «المربع السيميوتيكي» عند أ. ي. جريماس A. J. Greimas).

هذا الكتاب الذي صنفه أبوليوس (تقريباً ١٢٥ - توفي بعد ١٧٠) والذي تداولته الأيدي تحت عنوان كتاب أرسطوطاليس وهو باللاتينية De interpretatione وباليونانية Peri- tês hermenêias، هو أقدم كتاب منطق مكتوب باللاتينية، ويتناول بصفة أساسية أقيسة الكليات. عرف المؤلفون في قلب العصر الوسيط، وبخاصة ألكوين هذا الكتاب، وعرفوا معه كتاب «زواج مركور وفيلولوجيا» De nuptiis Mercurii et Philologiae بالفرنسية Noces de Philologie et de Mercure لمارتسيانوس كاپيلا Martianus Capella الذي اغترف منه اغتراف السرقة والنهب (لنذكر أن الجزء الرابع الذي يختص بالجدل يحمل في الأجزاء ذات الصلة سمات كتاب أبوليوس إلى حد بعيد). واستمدوا من كتاب أبوليوس بعض المواد الرواقية الأصل ، كما استمدوا منه تمثيل علاقات التعارض بين القضايا الحملية على هيئة «شكل مربع» أطلق عليه quadrata formula (بحسب المصطلح الذي نقله مارتسيانوس كاپيلا) أو descriptio (بحسب مصطلح بوئسيوس)، هو الذي يضم معاً الأنماط المختلفة من

القضايا (العامة والخاصة والإيجابية والسلبية) كما يضم العلاقات المختلفة (التضاد، التناقض، التداخل، التداخل تحت التضاد).

ولولا الحاجة الملحة في مجال اللاهوت، ما كانت إعادة اكتشاف مدونات المنطق القديم Logica vetus وإطلاق الجدل لينتجا شيئاً جديداً أو خصيصاً. وإذا كان القرن الحادي عشر قد شهد مولد موقف فلسفي شامل معين - ليس هو بعد موقف الفلسفة بالمعنى الدقيق - فعلينا أن نلتمس نقطة التطبيق التي استهدفها هذا التطور والدافع المحرك له في أمر بعينه هو السعي إلى تعميق المعطيات اللاهوتية اللاتينية انطلاقاً من جذاذات ثقافة فلسفية من التراث الروماني المدون باللاتينية. وإذا كانت نهضة القرن الثاني عشر إلى حد كبير تمثل تثاقفاً فلسفياً شهده الغرب اللاتيني باتصاله بالفكر اليوناني العربي الإسلامي، ففي مقدورنا أن نتكلم عن نهضة شهدها القرن الحادي عشر تمثلت في بداية العودة إلى الإحاطة بالثقافة اليونانية اللاتينية، وهي نهضة عرفت ومضات أطلقها اللاهوت الكارولينجي ثم ما لبثت أن انطفأت ودخلت في فترة خمود طويلة. أما عودة الغرب اللاتيني إلى بوئسيوس فكانت أشبه شيء بشجرة أخفت الغابة الممتدة وراءها. وإذا كانت نصوص بوئسيوس «آخر الرومان»، تلك التي رُفع الغطاء عنها منذ قليل تأتي فعلاً بكمٍ من المعطيات المنطقية الأكثر تطوراً أو الأكثر ثقة من الكتابات المقتضبة التي كتبها أپوليوس ومارتسيانوس وكاسيودورس، فإن القدرة الذاتية لمؤلفي القرن الحادي عشر تمثلت في ابتكار أسئلة جديدة، أو في تجديد كامل لبعض الأسئلة اللاهوتية التي طرحها القرن التاسع. وبهذا المعنى، فإن قوة التجديد الفلسفي والإنطلاق بالفلسفة التي أوتيها القرن الحادي عشر تكمن في شيء يفوق استعادة تداول المدونات المنطقية التي عرفتها الفترة المتأخرة من العصور القديمة، ألا وهو الاتجاه مع بيرنجار إلى إعادة طرح المجادلة حول مسألة الحضور الواقعي، والاتجاه مع بطرس دامياني إلى تناول الإشكالية الجديدة الخاصة بالقدرة الإلهية المطلقة،

القدرة الإلهية: ميلاد مشكلة

ولد بطرس دامياني Petrus Damiani (١٠٠٧ - ١٠٧٢) في راڤينا، وتولى في عام ١٠٥٧ منصب أسقف أوستيا Ostia <مدينة على مقربة من روما> وكان من قبل قيماً في دير فونتي أڤيللاني Fonte Avellane (ت ١٠٤٣). أكد بطرس دامياني مبدأ الفصل الشديد بين المعرفة الدنيوية - وبصفة خاصة الجدل - والدراسة المقدسة. ورسالته عن القدرة الإلهية De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis التي كتبها في عام ١٠٦٧ بعد مشاحنة جرت قبل ذلك بعام في مونتي كاسينو، فتحت مجال مشكلات سيخصب

كل الفكر الاسكولائي، دون أن يمثل بطرس داميانى، الذي كان بارعاً في الجدل، وجهة نظر عالم الجدل، ولا وجهة نظر اللاهوتي المنطقي من بعد. وحيث يؤكد بيرينجار، المبشر بمفهوم جديد في ممارسة اللاهوت، هيمنة قواعد المنطق والنحو على كل اعتبار آخر ويدعو إلى «عقل ديني» أو على الأحرى إلى «عقلانية للدين» لن يلبث أنسيلم أن يجسمها، نرى بطرس دامياني، مثل لانفرانكو Lanfranco، يؤكد أن هناك حدوداً لا يستطيع الجدل أن يتجاوزها. والخادمة ‹علم المنطق› لا يحق لها أن تتأمر على السيدة - وبطرس دامياني يصطنع للتعبير عن هذا المعنى هذه العبارة التي يتحدث فيها عن الخادمة وهي عبارة أساء البعض فهمها (حيث نسبوا إلى عمل من صناعة البشر هو علم اللاهوت دور السيادة، ولم ينسب بطرس دامياني دور السيادة إلى عمل من صناعة البشر بل جعله خالصاً لكلام الرب.)

يقول بطرس دامياني: «إن ما يُستخلص من حجج الجدليين لا يمكن تطبيقه بشكل واحد على أسرار القدرة الإلهية. [...] وإذا حدث أن استُخدم العلم الإنساني لتمحيص الكلام المقدس، فلا يحق له أن يستأثر لنفسه بالسلطة العلمية زهواً بل عليه آن يكون كالخادمة التي تساعد سيدتها، بخضوع الخدم، خوفاً من أن تسبقها فتضل.»

وهو في تحليله لمشكلة قدرة الرب (تلك المشكلة التي أوحت إليه بدراستها فقرة وردت في رسالة هيرونيموس‹ (ت ٣٤٧ - ٤٢٠) Hieronymus يسمونه بالفرنسية چيروم› تؤكد «أن الرب لا يقدرعلى أن يجعل عذراء فتاة لم تعد عذراء»، نجد بطرس دامياني، وهو عدو الجدل، يعالج للمرة الأولى على نحو جدلي مسألة أساسية من مسائل اللاهوت الوسيطي : هل يستطيع الرب أن يجعل ما حدث لا يكون حدث؟ هل يستطيع أن يجعل ما صُنع لم يُصنع؟ هكذا تحولت المشكلة إلى مفارقة بالنسبة إلى عالم اللاهوت، وبالنسبة إلى المؤمن . فإذا أجاب الإنسان بأن الرب يستطيع أن يجعل ما حدث لم يحدث، فإن ذلك يعني خلخلة وجود ما هو موجود أنطولوجياً، فلا يكون هناك أساس ثابت، ولا يقين، ولا حقيقة لا للفكر ولا للدين؛ فإذا أجاب الإنسان بالنفي، فإنه بهذا يجرد الرب من صفة من صفاته الجوهرية. ووازن بطرس دامياني الحجج، ما لها وما عليها، ثم ألقى في المعركة بحجج جوهرية بالنسبة إلى الفلسفة والنظرية الفلسفية الأنطولوجية، ونوه خاصة فيما يتعلق بالإجابة بالنفي إلى القانون الطبيعي من حيث هو القانون الكوني، الذي يبين - عند ربطه بمبدأ عدم التناقض ومبدأ التكافؤ الثنائي عند أرسطوطاليس - استحالة أن يكون ما هو موجود غير موجود. أما الحجج التي ساقها في صالح الرد بالإيجاب فهي تتصل بالفلسفة أيضاً، الحجة الأولى تعتمد مفهوم بونسيوس عن الأبد وهو أن الماضي بالنسبة إلينا حاضر بالنسبة إلى الرب. وبناء على هذا فإن الرب يستطيع أن يفعل الآن، في اللحظة (ت) ما نعتبره نحن في (ت) أنه كان يستطيع فعله في ت-١، لأن كل شيء حاضر في تزامن بالنسبة إلى الله . والحجة الثانية

تقول إن مبدأ عدم التناقض الذي يحكم دائرة الحاجة الطبيعية ليس له أن يجبر الرب الذي هو خالق الطبيعة. وهذه الحجة بنيت على أساس متين: إذا كان ما هو قانوني في الطبيعة هو ما أراده الرب، فإن قانونية ما هو قانوني، وجوهره، وكيانه، ليست إلا إرادة الرب القادرة. والرب لا يمكن إجباره بقانون خارجي، لأن الرب مصدر كل قانونية وإرادته هي كنه وجوهر ما هو قانوني في الطبيعة. وبطرس داميانى إذ يقدم هذه المعادلة الأخيرة يفتح الباب أمام تطابق القانونية «الفعلية» والقانونية «الحقوقية»، وهو الموضوع الذي سينبني عليه جزءٌ من نظرية القدرة الربانية في القرن الرابع عشر، وستقوم عليه من خلالها، وسط تقلبات مستمرة، ناحيةٌ محورية في تعريف جوهر «السلطة» و«الشرعية» السياسيين. أما الأثر الذي نراه أكثرَ مباشرةً فهو أن بطرس داميانى وهو يستخدم الجدل على هذا النحو يبشر بآراء القديس أنسيلم. وهو في أعماقه الخفية يتفق مرحلياً مع المشروع الذي تولاه في العالم الإسلامي أبو حامد الغزالي.

في كتابه «مقاصد الفلاسفة» <الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان Intentions des philo-sophes> يقوم الغزالي هو أيضاً بتحليل منطقي لإشكالية القدرة الإلهية. وخلافاً لما جرى في حالة بطرس داميانى، لم يكن أعداء الغزالي في مسألة القدرة الإلهية متكلمين آخرين، بل كانوا «فلاسفة» ، لا «الفلاسفة»، كما أشار إليهم في صراحة ووضوح.

يقول الغزالي: «فإنّا قد بينا أن مشيئته علمه، وأن ما علم أن الخير فيه فقد كان، وما علم أن الأولى به أن لا يكون، لم يكن. فإذا قيل : كيف يصح هذا، ولا يقدر على إفناء السموات عند هؤلاء (=عند فلاسفة يرون هذا الرأي) فيقال (= الإجابة عندي) : لو أراد لأفنى. إلا أنه ليس يريد، فقد سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام، ولأن الخير في الوجود الدائم، لا في الفناء والهلاك . »

والمشكلة التي يعالجها الغزالي على هذا المستوى متجانسة مع تلك التي يعالجها بطرس داميانى: كيف يمكن التوفيق بين القدرة الإلهية والقيومية الإلهية؟ كيف نفسر أن الرب لديه القدرة على أن يفعل في نفس الوقت عكس ما يفعله؟ كيف نفسر أن الله يفعل دائماً الأفضل، إذا كانت لديه الإمكانية المطلقة لفعل كل شيء - بما في ذلك، على سبيل المثال، هدم ما قد فعله؟ في حالة الغزالي: اتباعاً للفلاسفة القائلين بالقدرة الإلهية، يقدم الغزالي إجابة تقوم على إضفاء صياغة منطقية للقدرة الإلهية والقيام، انطلاقاً منها، بتحليل حالات الشكل المختلفة. والصياغة المنطقية تقول إن الله قادر بمعنى «أنه كان يمكن أن يفعل عكس ما قد فعل لو أراد»، و«أنه يستطيع دائماً فعل عكس ما سيفعله، إذا افترضنا أنه أراد ألا يفعله». في ظل هذه الشروط تقع المناقشة كليةً في مجال التحليل المنطقي للشرطية

(«إذا أراده الله فَعَلَه») («إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل»] ، بعبارة أخرى، على مستوى الحق (ما يسميه اللاهوتيون اللاتين القدرة الربانية «المطلقة») - كل المناقشة تفترض مسبقاً أن كل ما يفعله الله هو دائماً من الناحية الفعلية «الأفضل» <«الخير»> (لأن نظام الطبيعة ليس إلا القدرة الربانية التي يصفونها بأنها «منظمة»). ويذهب الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى أبعد من ذلك في تأكيد القدرة الإلهية: فيقول إن الله قادر على أن «يغير رأيه» بل وأن يتصرف في اتجاه عكس الاتجاه الذي بيّن بالوحي أنه إرادته، لأنه، كما أنه له القدرة على أن يوحي إلى أنبيائه أنه لن يتصرف في هذه الحالة التصرف المعهود، له القدرة على أن يمحو من ذاكرتهم ومن توقعهم الوحي الذي إنزله عليهم.

وهناك في رأي الغزالي ثلاثة مواقف:

الأول موقف الفلاسفة الذين يرفضون أن الرب يمكن أن يفني ما قد صنع

الثاني موقف الفلاسفة الذين يحاولون أن يوضحوا منطقياً ماهية القدرة

الثالث هو موقف المتكلم - موقف الغزالي نفسه - الذي يدافع عن القدرة التي تكون وحدها مطلقةً بحق، نظراً لأنها في رأيه - على عكس رأي الفلاسفة - تقبل أن الله يرجع عما قد فعله.

ولم تكن هذه المواقف في عصر بطرس داميانى قد فصّلت بعد ولا كانت قد حددت على أنها مواقف ثلاثة متباينة.

أما في التحليل المنطقي للقدرة فإن الغزالي يتجاوز الجدل البسيط ويستند على ما يمكن أن نسميه اليوم القانون المنطقي للعبارات الشرطية. والعبارة الشرطية عبارة من نوع «إذا كانت (ب)، إذن تكون (ج)» وتختصر إلى «(ب) إذن (ج)». والقانون المنطقي للعبارة الشرطية «(ب) إذن (ج)» يكون صادقاً في ثلاث حالات:

- إذا كانت (ب) و (ج) صادقتين
- إذا كانت (ب) كاذبة و (ج) صادقة
- إذا كانت (ب) و (ج) كاذبتين

والحل الذي يورده الغزالي يستغل الاحتمال الثالث. فالبنية المعبرة عن الرأي تتضمنها العبارة الشرطية: إذا أراده (=ب)، فَعَلَه (=ج)، ويكون تحليلها على النحو التالي (علماً بأن ص = صادق، وك = كاذب) : «(ب) إذن (ج)» تكون صادقة في التعبير عن معنى :«إذا

كان من الصدق أنه يريده، إذن فيكون من الصدق أنه سيفعله»[ك (ب)وص (ج)] و«إذا لم يكن من الصدق أنه يريده، فيكون من الكذب أنه سيفعله» [ك (ب) وك (ج)] . وبالمثل : «لا (ب) إذا لا (ج)» تكون صادقة في التعبير عن معنى: «إذا كان من الصدق أنه لا يريده، فيكون من الصدق أنه لن يفعله» [ص(لا-ب) و ص(لا-ج)]، و«إذا لم يكن من الصدق أنه لا يريده، فيكون من الكذب أنه لن يفعله» [ك(لا-ب) و ك(لا-ج)].

«وقولنا لو أراد فعل شرط متصل. وليس من شرط صدق الشرطي، أن تصدق الجملتان من جزئيه [فهذا ما ليس مطلوباً إلا في حالة (ب و ج)] ، بل يجوز [في القضية الشرطية المتصلة] أن يكونا [=أن يكون الجزأين] كاذبين، أو أحدهما، ويكون هو [=الجزء التالي المعبر عن النتيجة] صادقاً. فقول القائل: الإنسان لو طار، لتحرك في الهواء، فهو صادق، وكلا جزئيه كاذبان. ولو قال: لو طار الإنسان، لكان حيواناً، فهو طادق، ومقدَّمُهُ كاذب، وتاليه صادق. فإن قيل : قولكم: لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء [يختلف عن الذي يفعله]، وهذا يدل على التغير، قيل: العبارة الصحيحة أن يقال: هو [=الله] قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له، فهو كائن، وما ليس مريداً له فغير كائن.

والذي هو مريد له، لو جاز أن يكون له مريداً، لما كان. والذي ليس هو مريداً له، لو جاز أن يريده، لكان.

فهذا معنى قدرته وإرادته، وقد رجعا جميعاً إلى علمه، ورجع علمه إلى ذاته، فليس يوجب شيء منه كثرة فيه.»

وترجع أهمية رجل مثل بطرس داميانى أو مثل لانفرانكو الپاڤي إلى أنهما صنعا نوعاً من «علم الكلام» المسيحي، لم يصنعا علم لاهوت نظري، بل تبريراً دفاعياً، يستخدم ضد العدو الجدلي نفس أسلحة الجدل. في القرن الحادي عشر كان أشياع وأعداء الجدل يقفون على أرض واحدة: هي أرض المعرفة المقدسة، معرفة الكتاب والعقيدة. لم يكن هناك في ناحية الفلاسفة (أنصار الجدل) وفي الناحية الأخرى اللاهوتيون (أنصار الدين). ولا يقتصر واقع الأمر على أن «علم اللاهوت» لم يصبح بعد صراحة علماً مستقلاً، له مشروعه، وموضوعه ومناهجه الخاصة - وهو ما سيبلغه في القرن الثالث عشر - وإنما تعدى ذلك إلى أن كل المتنازعين كانوا بدرجة واحدة بعيدين عن الفلسفة الوثنية، ومضامينها ومُثُلها. لم يكن مشروع رجل مثل بيرنجار مشروعاً فلسفياً عاماً، ولا دفاعاً عن الفلسفة وعَرْضاً لها: بل كان مشروعه رؤية ما للعقلانية، ومشروعاً ما لتعقيل الخطاب حول موضوعات الدين. وكان هذا المشروع التعقيلي جدلياً. وكانت العقلانية التي دار الحديث حولها هي عقلانية الجدل. يتعارض مع هذا المشروع كلُّ تحويل للجدل ليناهض الجدل في المجال الذي فتحه الدين. لم

يكن لوفران ودامياني لاهوتيين معارضين للفيلسوف بيرنجار: بل كان ثلاثتهم رهباناً تمسحوا بالجدل وتواجهوا في شأن مشكلات طرحتها بعض نظريات آباء الكنيسة على ثقافتهم التي اتصلت أسبابها في الأديرة.

ولقد تبين الفارابي أن شروح «التحليلات الأولى» التي صنفها المسيحيون السريان لم تتجاوز قط الفصل السابع من الباب الأول، فقدّر أن المسيحيين لم يحرصوا على معرفة آراء أرسطوطاليس في الأقيسة الموجهة، رغبةً منهم في الحفاظ على معتقداتهم. أما في زمان بطرس دامياني فكان الناطقون باللاتينية، يجهلون تماماً «التحليلات الأولى»، ولكنهم كانوا يعرفون رسائل بوئسيوس عن الأقيسة الاستثنائية، ويعرفون الآراء التي عرضها في «عزاء الفلسفة» عن الضرورة: هكذا كانت دودة الجدل قد تكونت في الثمرة، كما يقولون.

ولكي نقيّم تقييماً صحيحاً مساجلات القرن الحادي عشر، علينا أن ننظر إلى العالم الإسلامي الذي يمثل أفضل مرجعية. وبناء على هذا يمكننا أن نقول إن بطرس دامياني وبيرنجار وأمثالهم استنسخوا، مع الاختلاف، ألوان الانشقاق والتوتر التي ظهرت في عالم الإسلام، ولم تكن بين الكلام والفلسفة ولكنها كانت بين مدارس الكلام المختلفة. ومن هنا يمكننا أن نقول إن علماء اللاهوت المسيحي الناطقين باللاتينية في القرن الحادي عشر كانوا «معتزلة» و«أشاعرة» الغرب المسيحي. ولم يكن بينهم فلاسفة بعد، من قبيل ابن رشد، إذا أردنا مثلاً من أرض الإسلام.

استئناف المساجلة حول القربان المقدس

شهدت السنوات ١٠٤٥ وما بعدها ناظر مدرسة دير سان مارتان في تورTours، بيرينجار Berengar ، يعيد إطلاق مسألة القربان المقدس التي كان ملفها قد فتح في القرن التاسع، فتحه آنذاك پاسكاسيوس Paschase ‹باللاتينية Paschasius Radbertus› وراترامن الكوربي Ratramne de Corbie ‹باللاتينية Ratramnus› . وأدان البابا ليون العاشر (١٠٤٩ -١٠٥٤) بيرنجار وقطعه من الكنيسة، بعد إبلاغ مجمع روما (١٠٥٠) برسالة مؤرخة في ١٠٤٩ موجهة إلى لانفران الپاڤي، ولكن بيرنجار ظل يدافع عن نفسه ويثير المجادلات مع نقاده - وفي مقدمتهم لانفران نفسه - حتى استكان وخضع نهائياً في عام ١٠٨٠. وكانت الأزمة قد انطلقت من عقالها فعلياً على مستوى النصوص المكتوبة إبان مجمع لاتيرانو Late-rano ‹على مقربة من روما›، فقد طالب نيقولا الثاني (١٠٥٩ -١٠٦١) بيرنجار مرة ثانية بالرجوع عن رأيه، فرد بيرنجار من بعيد بنشر «مكتوب ضد المجمع» Écrit contre le synode ضاع ولم يعثر عليه أحد إلى اليوم. وأجاب لانفرانك بكتيب عنوانه «عن الجسم» De cor

pore، فكتب بيرنجار ضده كتيباً بعنوان «بيان ضد لانفرانك» Rescriptum contra Lanfran-cum. بالفرنسية Rescrit contre Lamfranc.

لانفرانكو الپاڤي (تقريباً ١٠١٠ - ١٠٨٩)

كان لانفرانكو Lanfranco di Pavia عدو بيرنجار اللدود. ولد لانفرانكو في پاڤيا Pavia، وأقام في دير بيك Bec ‹في نورماندي شمالي فرنسا› حول عام ١٠٤٥ حيث تعلّم عليه أنسيلموس أو أنسيلم الأوستي Anselme d'Aoste، ثم أكرمه جيوم الغالب Guillaume le Conquérant ‹الذي كان آنذاك دوق نوماندي› ومكنه من شغل منصب رئيس دير سانت-إتيين Saint-Étienne في مدينه قان Caen الفرنسية بدوقية نورماندي (فلم يكن رئيس دير بيك كما روجت الأسطورة العنيدة). وكان جيوم الغالب، الذي غلب الملك الأنجلوسكسوني هارولد الثاني في معركة هاستينجس في ١٤ أكتوبر من عام ١٠٦٦ ‹وأصبح ملك انجلترة›، هو الذي استدعاه ليشغل منصب أسقف كنتربري Cantorbury في ١٠٧٠ وكرازة الجزر البريطانية، في نفس العام الذي اجتاح فيه دينلو Danelaw، ذلك الجزء من انجلترة الذي ظل، مثل هارولد الثاني، ميالاً إلى الدنمركيين منذ حكم كنوت الأكبر Knut le Grand (توفي ١٠٣٥). وحول عام ١٠٦٥ كتب لانفرانك كتاباً بعنوان De corpore et sanguine domini بالفرنسية : «Livre sur le corps et le sang du Christ contre Berengar de Tours» بالعربية: «عن جسم المسيح ودمه ضد بيرنجار» . وموقف لانفرانكو هنا له قيمة الدلالة على ظاهرة. وملف القربان المقدس ملف قديم، ثم أعيد فتحه في القرن التاسع، كذلك الرأي الذي عبر عنه بيرنجار ليس جديداً، فهو رأي راترامْن الكوربي. ولكن الشيء الذي أزعج لانفرانكو والذي تسبب في رد فعله الشديد فهو ما يتصل بالمنهج، وما يتجاوز المنهج فيمس طبيعة العلاقات بين الدين والعقل - أو على الأحرى العلاقات بين العقيدة و«الفنون الحرة»، وهي بطبيعة الحال فنون المعرفة الوثنية في الفترة المتأخرة من الحضارة القديمة، وتضم «النحو»، وتضم بصفة خاصة «الجدل» الأرسطوطاليسي البونسيوسي، الذي استخدمه بيرنجار استخداماً جديداً بعيداً عن الاعتدال. كان لانفرانكو عالم جدل أريب، اتخذ موقفاً من الموقفين الاثنين الممكنين في القرن الحادي عشر،

إما استخدام الجدل لتمحيص معطيات العقيدة دون رقابة ذاتية، وإما استخدام الجدل لمناهضة أولئك الذين يستخدمونه، ولقلبه ضدهم.

والموقف الثاني الذي اتخذه لانفرانكو يقوم على الاشتغال بالجدل على مضض من أجل منازلة العدو بسلاحه. وهذا الموقف هو أيضاً الذي اتخذه في العصر نفسه، مع مزيد من البراعة، بطرس دامياني.

بيرنجار التوري (تقريباً ١٠٠٥ - ١٠٨٨)

بيرنجار التوري Berengar de Tours هذا الذي تعرض للملاحقة والاضطهاد بسبب المذاهب التي ذهبها، درس النحو والجدل على فولبير الشارتري Fulbert de Chartres . وكان كتيب «بيان ضد لانفرانكو» Rescrit contre Lanfranc يعتبر مفقوداً إلى أن عثر عليه في عام ١٧٧٠ - مقطع الأوصال - جوتهولد إفرايم ليسينج G. E. Lessing في مكتبة الأمير أوجوست في ڤولفنبوتل Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel. والرأي المحوري الذي يعبر عنه بيرنجار هو إحياء لرأي راترامْن الكوربي Ratramne. استند على كتيب (ضاع ولم يعثر عليه أحد إلى اليوم) بعنوان «عن جسم السيد ودمه»، منسوب إلى چون سكوت (ولكن من الواضح أن النص لا يمكن إلا أن يكون إجابة من الإجابات التي رد بها راترامْن على كتاب المشترك لپاسكاسيوس رادبيرتوس Paschase Radbert) ، فرفض كل وجود «حسي» praesentia sensualis «مادي» و«جوهري» لجسم المسيح ودمه في القربان المقدس المتناول من الهيكل ويؤكد صفته «الفكرية»، «الروحانية» أو الرمزية. وعلى عكس ما قيل، لم ينف بيرنجار «الوجود الواقعي » ولكنه نفى فقط أن يكون هذا الوجود الواقعي محسوساً: والرأي عنده أن الوجود الروحاني وجود واقعي، ولكنه ليس جسمانياً، وليس مادياً. وكان بيرنجار يرى أن المادية الفجة التي أخذ بها دعاة الوجود الفيزيقي ‹الجسماني› للمسيح في القربان المقدس سخفاً مطبقاً، بل إن فكرة الأكل المادي ‹القضم والمضغ والبلع› التي فرضها مجمع لاترانو في عام ١٠٥٩ وطالب بيرنجار بالإقرار بها بعد حلف اليمين، والاعتراف بأن جسد المسيح «موجود مادياً» في القربان ويتم كسره وتقسيمه وتوزيعه على يدي القائم بشعائر المناولة ثم «يمضغه المؤمنون بأسنانهم»، كانت في نظره فكرة ممجوجة لا يمكن قبولها. ولم يكن الشيء الجديد يتمثل في الرأي الذي دافع عنه بقدر ما كان يتمثل في الحجج الدلالية المنطقية التي استخدمها لكي يدحض أعداءه.

كانت كتابات بيرنجار تعني أن الجدل ملك لأول مرة «إيجابياً» ناصية اللاهوت الغربي. والجدل الذي نعنيه هنا هو الجدل البوئسيوسي، وهو اختصار لجدل أرسطوطاليس أو لشذرات الـ«أورجانون» التي أتيحت لقاريء اللاتينية في القرن الحادي عشر، ولكنه كان «جدلاً» على أية حال. ولقد فعل بيرنجار مثل الذي فعله يوحنا الإيطالي ‹إيطالوس› Jean Italos في القسطنطينية، مع اختلاف يتمثل في أن المصادر التي أتيحت له كانت أقل والمجال الذي عمل فيه كان أضيق، هكذا بدأت حركة مَنْطَقَة اللاهوت مسيرتها التي لم تتوقف فلم يكن إلى الوقوف في وجهها من سبيل، وإذا كانت بيزنطة قد ضاقت بها، فقد أتيح لها أن تحقق في الغرب اللاتيني انتصارها الكامل، وأن تمنح الغرب اللاتيني هوية خاصة، والأداة التي ستضمن له على مدى ثلاثة قرون على الأقل استمرار توسعه الفكري. كانت إحدى الحجج

الرئيسية التي احتج بها بيرنجار ضد ما سيسمونه التجوهر « transsubstantiation من النوع المنطقي اللغوي. فالقضية التي تمثلها العبارة المنطوقة لا يمكن أن تبقى هي هي من بداية التعبير عنها إلى نهايته، إذا تبين، على وجه التحديد، حدوث تعديل للحد الأول عند النطق بالحد الأخير. وهذا هو بالضبط ما يحدث بالنسبة إلى منطوق عبارات المناولة: hoc est enim corpus meum «هذا جسدي» ("car ceci est mon corps") . ففي اللحظة التي ينطق فيها القسيس بآخر كلمة في الجملة وهي في حالة اللاتينية كلمة meum – أو في حالة الفرنسية : كلمة corps لا يكون المبتدأ في الجملة دالاً على ما كان يدل عليه في لحظة النطق به. ومن هنا فإن بنية منطوق مناولة القربان المقدس بنية تتسم بالمفارقة في العبارة، بما يمكن أن نسميه «مفارقة الجملة غير القابلة للصياغة» أو «مفارقة الجملة اللامنتهية».

والشكل المنطقي لمنطوق منطقي قانوني هو جملة تتضمن موضوعاً مسنداً إليه – مبتدأ أو فاعلاً – ورابطاً ومحمولاً مسنداً، والرابط هنا يمثله‹في اللاتينية والفرنسية وما إليهما› فعل الكينونة être. في حالة الجملة اللاتينية hoc est enim corpus meum الموضوع المسند إليه هو hoc والرابط هو est والمحمول المسند هو corpus meum . وتكمن مشكلة منطوق مناولة القربان المقدس في أنه لا يمكن أن يكون ولا يمكن ألا يكون مزدوج الإرجاع، وفي أنه لا يدل ولا يعجز عن الدلالة على نفس الشيء على مدى تحققه الصوتي. فهو إذا دل على نفس الشيء، يعجز عن تحقيق التغيير (التجوهر)، وإذا لم يدل على نفس الشيء، لا يكون هو الذي جرى تحديده بل يكون الذي جرى تحديده منطوق آخر – وهذه مفارقة أو استحالة. ويتمثل عصب حجة بيرنجار في أن المنطوق الواحد لا يمكن أن يغير الموضوع المسند إليه في مسار النطق بالجملة دون أن يلغي نفسه. أو يكون الأمر على النحو التالي: في اللحظة (ت) التي ينطق فيها المتكلم بالمحمول المسند، يكون المنطوق قد غير الموضوع المسند إليه ويكون المنطوق قد تغير في أثناء النطق به؛ أو قد يكون الأمر على النحو التالي: في اللحظة التي يكف فيها الموضوع المسند إليه عن الدلالة عما كان يدل عليه، ولا يكون قد دل بعد على ما سيدل عليه عندما ينتهي المنطوق إلى نهايته، فإن المنطوق لا يمكن إكماله حيث أن المحمول المسند لا يمكن إسناده بدون موضوع يسند إليه؛ أو يكون الأمر على النحو التالي: في اللحظة التي نطق فيها المتكلم لفظة «هذا» كانت اللفظة تدل على جسد المسيح وهذا أيضاً غير جائز على الإطلاق. وعندما ظهرت المدونات الأرسطوطاليسية التي تتناول الطبيعة وسار المنطق في مدارج التقدم، اتسع نطاق الاهتمام بمشكلة بيرنجار اتساعاً مذهلاً: ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر أصبحت المجادلة في القربان المقدس موقف اختبار يكشف عن تكوين منطق تغيير يتناول المشكلات التي تعرضها الأطروحة الأرسطوطاليسية عن كثافة الزمن ومفارقات زينون حول المضمون تناولاً يضمها إلى تفكير في الظاهرة اللغوية المنطقية للتعبير عن منطوق.

وهناك حجة أخرى من حجج بيرنجار أتيح لها حظ عظيم، هي الحجة التي تعتبر في حقيقتها المقابل الفيزيقي للحجة اللغوية. كيف يمكن القبول بإمكانية دوام العوارض المرئية للخبز دون دوام جوهره؟ هل يمكن أن تبقى عوارض جوهر ما بدون موضوع مسند إليه يتضمنها، في الوقت الذي - يؤكد المنطق الأرسطوطاليسي الفورفوريوسي المنقول على يد بوئسيوس- أن وجود العرض كله هو وجودٌ متضمنٌ في موضوعه المسند إليه؟ كيف يمكن أن تبقي الصفات المميزة المرئية للخبز بعد المناولة أي بعد أن يكف جوهر الخبز عن الوجود؟ تلك هي المشكلات التي أثارها بيرنجار. وسنرى أن كل علماء اللاهوت الاسكولائيين سيواجهونها بدورهم معتمدين على نصوص جديدة (أرسطوطاليس، ابن رشد، «كتاب العلل») وسيقترحون لها حلولاً جديدة، وسيضيفون إلى الاعتراضات القائمة مزيداً من الاعتراضات. وهكذا فتح بيرنجار، إذ صاغ مشكلاته المنطقية والطبيعية، الطريق إلى «العقلنة الفلسفية للاهوت الغربي». وإذا كانت الفلسفة الوسيطية الناطقة باللاتينية تتميز بالتقائها بفنون اللغة (النحو، المنطق) ثم بالفلسفة الطبيعية وباللاهوت، فقد بدأ هذا الالتقاء على يد مؤلفين من قبيل بيرنجار، وعلى نحو أوسع على يد أجيال بشرت بقدوم أنسيلم الكنتربرياني أو زامنته أو تبعته مباشرة.

أنسيلم الكنتربرياني (١٠٣٣/١٠٣٤ -١١٠٩)

اشتهر أنسيلم الكنتربرياني بعنوان كتاب له أصبح بالنسبة إلى قرون عديدة من الفكر الوسيطي شعاراً أو منشوراً، هو "fides quaerens intellectum" أي «الإيمان الباحث عن الفهم العقلي»، وضع به علامة وقف هامة على مسار حركة العقلنة الجدلية التي بدأها سابقوه. وليس أنسيلم فيلسوفاً شأنه في ذلك شأن بيرنجار. بل هو عالم لاهوت، يقدم في حقيقة الأمر إلى الناطقين باللاتينية ما قدمه علماء الكلام المسلمون من «كلام» أسموه «اجتهاداً». فما سعيُ أنسيلم إلى فهم الدين فهماً عقلياً إلا «اجتهاد مسيحي». أما أن هذا الاجتهاد الساعي إلى الفهم العقلي سلك بين المسيحيين سبيل «منطق» أرسطوطاليس و«نحو» بريسكيانوس Priscianus ، بدلاً من أن يسلك سبيل القياس الفقهي الأثير إلى فقهاء الشافعية، فهو ما لا يغير من الأمر شيئاً: كان أنسيلم لا يزال ينتمي إلى عالم ما يمكن أن نسميه «‹علم› الكلام المسيحي» le kalâm chrétien القائم على أساس من التطابق الشكلي والمضموني، لا على أساس التأثر المباشر الذي عرفناه في حالة المتكلمين اليهود. هذه الملحوظة الأولى تتضمن في طياتها ملحوظتين أخريين. فإذا اتفق الجميع على اعتبار أنسيلم مجدداً أفاد الفلسفة كثيراً على الرغم من أنه لم يمارس الفلسفة، فمن الضروري أن نكون على بيِّنة أيضاً أولاً من أن أنسيلم كان يجدد «فلسفيا»، وأنه ثانياً كان ، إذا صح التعبير، «مضطراً»

إلى الإنسلاخ عن جعبته الفلسفية نظراً لأنها كانت فقيرة شأنها شأن مثيلاتها لدى معاصريه أبناء القرن الحادي عشر.

لأنسيلم ثلاثة أسماء مثله في ذلك مثل لانفرانكو الذي يسميه الإيطاليون لانفرانكو البافي - نسبة إلى بافيا الإيطالية، والفرنسيون لانفران البيكي - نسبة إلى دير بيك في فرنسا، والإنجليز لانفرانك الكانتربرياني - نسبة إلى كانتربري. فأنسيلم Anselm, Anselmus ولد في أؤسته Aoste وتعلم على لانفرانكو ثم أصبح الأب القيم على دير بيك Bec الفرنسي في عام ١٠٧٨ ثم أصبح أسقف كانتربري Canterbery ‹بالفرنسية Cantorbéry› في عام ١٠٩٣، وهو أهم عالم لاهوت في القرن الحادي عشر، ويسميه الإيطاليون أنسيلمو الأؤستي، ويسميه الفرنسيون أنسيلم البيكي Anselme de Bec ، ويسميه الناس في باقي بلاد الدنيا الأخرى أنسيلم الكانتربرياني. وقد تركز القسط الأساسي من نشاطه في الفترة بين عام ١٠٧٠ وعام ١١٠٩، حيث أنتج إنتاجاً هاماً واصل به أسلوب المحاورة الذي استهله لانفرانكو وبيرنجار، وبشر من خلاله بغالبية التجديدات الفلسفية التي سيمكّنها منهج أبيلارالجدلي من الانتصار في القرن الثاني عشر. ولقد انتقل أنسيلم، من حيث هو عالم لاهوت، من المدح الدفاعي إلى حيث ارتقى أعالي «التأمل النظري». وهو يعتبر بصفة خاصة مبتكر طريقة جديدة لإدراك العلاقة بين المنطق والعلم المقدس، طريقة استهلت بحق مبادىء تحليل منطقي وفلسفي للخطاب اللاهوتي، بل إن كتابه «عن النحوي» De grammatico يمكن أن نعتبره نقطة انطلاق وسيطية للنظريات التي تتناول المعنى والتسمية. كان مطلب سعي الإيمان إلى الفهم العقلي الذي ربط به أنسيلم فكرَه ومنهجَه ربطاً نهائياً بمثابة اللحن الدال في مصنفاته، من برنامج «الإيمان الباحث عن الفهم العقلي» وهي العبارة التي اتخذها عنواناً إضافياً من كتابه «پروسلوجيون» Proslogion (١٠٧٧) إلى كتابه «لماذا جعل الرب نفسه إنساناً» Cur Deus homo (١٠٩٨) مروراً بكتابه «عن الحقيقة» De veritate (تقريباً ١٠٨٠-١٠٨٥). اتخذ العمل اللاهوتي على يد أنسيلم بُعداً إدراكياً وهمةً وانطلاقاً خاصاً: فقد وجد العالم الناطق باللاتينية بفضله هويتَه الفكرية. لأول مرة منذ أوغسطين أنشأ مؤلف مسيحي ناطق باللاتينية كتاباً، وصنع أدوات، وابتكر لغة.

ومن العبث أن نحاول أن نقيِّم في سطور قلائل فضل أنسيلم على الفلسفة الوسيطية. ولكن هناك موضوعان يبرزان بصفة خاصة: في كتابه «عن النحوي» موضوع ابتكار دلالية الإسناد، وفي «پروسلوجيون» موضوع: صياغة برهان أصيل على وجود الله.

المعنى والإطلاقة

«عن النحوي» De grammatico كتيب في الجدل على هيئة الحوار يحمل هذا العنوان الذي يوشك ألا يكون من الممكن ترجمته والذي يعكس غموض مصدره المباشر الأول وهو كتاب «المقولات» لأرسطوطاليس. في الباب الأول من «المقولات» يسترسل أرسطوطاليس في تحليل الاشتراك (خاصية المشتركات وهي أشياء لها نفس الاسم ولكن ليس لها نفس التحديد)، والترادف (خاصية المترادفات وهي الأشياء التي يكون لها في وقت واحد نفس التحديد ونفس الاسم)، فيُدخل خاصية ثالثة هي الاشتقاقية الپارونيميا التي يتسم بها نمط من الكيانات ذات وصف مختلط لأنه وصف يستعير في وقت واحد من الكلمات والأشياء: «يصفون بالمشتقات الأشياء التي تختلف بعضها عن البعض في الحالة ويتلقى الواحد منها اسمه عن اسم الشيء الآخر». وإذا نحن فهمنا بسهولة أن اسم شيء ما يمكن أن يكون مأخوذاً أو مشتقاً من اسم شيء آخر، وأن الشيء الذي يحمل اسماً مشتقاً تكون له، في هذه الظروف، علاقة بالشيء الذي استُخدم اسمه في الاشتقاق، فإننا ، على العكس، لا نفهم بسهولة كيف يمكن أن يختلف «شيئان» لا «اسمان» في «الحالة» أي في «التصريف». والمثل الأول الذي يتمثل به أرسطوطاليس هو الذي اتخذه أنسيلم عنواناً لكتيِّبه، فقد كتب أرسطو: «وهكذا فإن "نحوي" تأتي ‹اشتقاقاً› من "نحو"». ومن البديهي أن النحوي – أي الرجل الذي يمارس النحو أي يمارس الشيء النحوي – لا يمكن، في رأي أرسطوطاليس، أن يأتي من النحو، أي من الشيء النحوي، بمعنى – في رأي الأفلاطوني – أن يكون النحوي صادراً عن النحو لأنه يسهم فيه ويستمد وجوده من هذا الإسهام نفسه. وحتى إذا كانت اللغة الإعلامية في السنوات التسعينية من القرن العشرين تستخدم مصطلح التصريف وهي تتحدث عن «أنواع العناية بالجسم التي يتم "تصريفها" se déclinent إلى ماء تواليت ومزيل لرائحة العرق وكريم بعد الحلاقة»، فإن الحالة – أو ‹الإعراب›، باختصار التصريف – لا يمكن اعتبارها من خصائص الأشياء، بل هي من خصائص الألفاظ – إنها ما نسميه على وجه التحديد خصائص نحوية. ...

لم يكن أنسيلم، وهو يضع لكتاب في الدلالة عنوان «عن النحوي»، يقصد إلى تصنيف كتاب في النحو، ولا يقصد تقديم شهادة شخصية عن حياته من حيث هو عالم «نحوي»، ولكنه كان يقصد إلى البحث المتعمق في مجموعة المشكلات الدلالية والأنطولوجية المعقدة المتركزة بكثافة في مثل «النحوي» الذي تمثل به أرسطوطاليس. ولهذا ينبغي أن يكون العنوان الفرنسي Sur grammairien أي: «عن نحوي»، دون أن نبين على الفور هل المقصود في المثل المطروح هو لفظة «نحوي»، أم الشيء الذي يملك النحو، أم العلاقة بين الكلمات والأشياء، فهنا مكمن المشكلة كلها. والحق أن كتيب «عن النحوي» كله يمكنه اعتباره

توضيحاً نقدياً للمفاهيم الأساسية للدلالية la sémantique الأرسطوطاليسية، كما صاغها، أو- على الأحرى - كما أوجزها في «المقولات». والخاطر المحوري الذي راود أنسيلم، والذي استهل عدة قرون من التأملات الوسيطية، هو أن أرسطوطاليس لم يخلف دلالية مكتملة التكوين. وانعقدت نية أنسيلم على صياغة هذه الدلالية انطلاقاً من بيانات صاحب «المقولات»، وإنطلاقاً أيضاً من المفاهيم الدلالية التي أخذ بها النحويون وبخاصة بريسكيانوس Priscianus. وهكذا نجد في «عن النحوي» المنطق الأرسطوطاليسي والنحو الرواقي يلتقيان للمرة الأولى فيما خطه قلم مؤلف من العصر الوسيط. كان ذلك يبشر بأن عالماً جديداً يوشك أن يولد.

نقطة الانطلاق في النص هي: «كيف يكون "نحوي" جوهراً وصفة.» هذه مسألة يقف فيها منطقان أحدهما من الآخر موقف المواجهة، ولكن أنسيلم ينجح في التوفيق بينهما، مرسياً هكذا قاعدة نظرية دلالية عن الإرجاع لم يستطع أيٌ من مصادره إقامتها: ينص التعريف النحوي للاسم عند بريسكيانوس على أن «خاصية الاسم هي أنه يعني الجوهر والصفة»، أما ملحوظة أرسطوطاليس في الفصل الخامس من «المقولات» فتؤكد أن «أبيض يعني الصفة فقط».

في كتاب «القواعد النحوية»Institutions grammaticales، الباب الثاني، بند ١٨، يميز بريسكيانوس - على طريقة الرواقيين - ثلاثة أنواع من الأسماء:

[١] الأعلام propria (أسماء الأفراد)

[٢] المحسوسات vocabula (أسماء الوقائع الجسمية المحمولة لعديد من الأفراد)

[٣] المجردات appellativa (أسماء الوقائع اللاجسمية التي يمكن حملها لعديد من الأفراد).

والخاصية الدلالية العامة للأسماء وهي «أنها تعني جوهراً "و" صفة» تنطبق على الأنواع الثلاثة من الأسماء. أما أرسطو نفسه فهو لا يميز إلا نوعين من الأسماء:

[١] الأسماء التي تعني جوهراً أول أو فرداً (ما يسميه بونسيوس باللاتينيته hoc aliquid)

[٢] الأسماء التي تعني صفة عامة لطائفة من الأفراد (باللاتينية quale quid)

وليس للملحوظة الخاصة بمعنى لفظة "أبيض" البعد العام الذي ينسبه بعض النقاد إليها. فأرسطوطاليس لا يقول إن كل الأسماء العامة تعني صفة متضمنة وأنها لا

تعني إطلاقاً موضوع التضمن. وهو يبدأ مبيناً أن الجواهر الأولى لها «معنى محدد» بما هي «تعني موجوداً محدداً» («سقراط» يعني فقط سقراط). ثم يبين أن الجواهر الثانية يبدو أنها تعني موجوداً محدداً «نتيجة لشكل تسميتها» (فهي تحمل اسماً واحداً لا يتبدل، هو اسم عام يشمل العديد من الأفراد، مثل «رجل» أو «حيوان») - وإن لم يكن الموضوع المحمول إليه في الحقيقة واحداً، واحداً بمعنى أن يكون «موضوع "اسم" الجوهر الأول» واحداً: فهذه الأسماء إذن «تسند إلى كثرة» و«تعني على الأحرى صفة». وفي تناوله لهذه الأسماء المحمولة للعديد من الأفراد وضع أرسطوطاليس تمييزاً هاماً بين «النوع والجنس» «اللذين لا يعنيان الصفة بكل بساطة» (haplôs, simpliciter) و «الأبيض الذي لا يعني سوى الصفة». أما النوع والجنس، أو بعبارة آخرى أسماء الجواهر الثانية مثل «رجل» و«حيوان»، فهي لا تعمل دلالياً على النحو الذي تعمل عليه العوارض، أو بعبارة آخرى، لا تعمل مثل الألفاظ الملموسة المعبرة عن عارض من قبيل «أبيض»: النوع والجنس «يحددان الصفة من حيث علاقتها بالجوهر»، «فهما يعنيان أن هذا جوهر له هذه أو تلك الصفة».

وقد غفل المؤلفون عن أهمية نص «المقولات» Catégories, 5, 3b 10-25 . ولكن من الواضح أن أرسطوطاليس، في لغته المتشابكة، يحاول أن يميز ثلاثة أنواع من المعنى:

[١] معنى الأشياء الفردية (الجواهر الأولى التي يؤكد في الفصل ٢ «أنها لا تقال لا عن موضوع ولا في موضوع)

[٢] معنى العوارض (التي تكون دائماً في موضوع سواء كانت كلية أو جزئية)

[٣] معنى الأنواع والأجناس والفروق (الجواهر الثانية التي تقال عن موضوع، والتي لا تكون أبداً في موضوع)

ثم يحاول، بناء على هذا الأساس، أن يصنف الوقائع مميزاً ما تعنيه وإلى أي شيء يمكن إسنادها. والتمييز، بالنسبة لواقع ما، بين ما «يعنيه» و«ما حمل إليه»، يمثل النواة الإشكالية الأرسطوطاليسية، التي صيغت صياغة مضطربة انطلاقاً من المعنى المقصود، مما ستقوم النظريات الدلالية الوسيطية في ركاب أنسيلم بالأخذ به على أنه الدال على المعنى، في الفرق بين معنى الحدود وتسميتها. وتتمثل الانطلاقة التي انطلقها أنسيلم في أنه طبق على الأنواع الثلاثة للاسم كما ميزها پريسكيانوس نفس الإشكالية الدلالية المستخلصة من أطروحة أرسطوطاليس عن أسماء العوارض.

كيف السبيل إلى التوفيق بين الوصفين الدلاليين، بين رأي پريسكيانوس ورأي أرسطوطاليس؟ كانت تلك هي مشكلة أنسيلم؟ وجاء الحل الذي اهتدى إليه مبشراً بأفق جديد امتد أمام الدلالية الوسيطية اللاتينية. ويكمن المبدأ الأصيل الذي قام عليه الحل الأنسيلمي في استجلاء نوعية معنى "رجل" و"نحوي". ويفترض أنسيلم باديء ذي بدء أنهما يعنيان شيئين، ويتركز البحث كله بعد ذلك في معرفة كيف يعنيان شيئين، أو بعبارة أدق، معرفة ما إذا كان الشيئان المعنيان شيئاً واحداً.

ويرى أنسيلم أن القول بأن لفظة مثل «رجل» هي «اسم ذو تسمية عامة يطلق على كثرة من البشر» وهو ما ينتهي إلى القول بأن كلمة «رجل» تعني «بذاتها وبالتوحد per se et ut unum هذا الذي يتكون منه كل رجل». وبدلاً من أن يقول أنسيلم مع بونسيوس إن اسم «رجل» «محمول أساساً لهذا الرجل» أو مع أرسطوطاليس «إنه يحدد صفة من حيث علاقتها بالجوهر ويعني جوهراً بهذه الصفة»، يبين بوضوح «أنه يعني ويسمي appellat في آن واحد الشيء نفسه ألا وهو : هذا الجوهر». وعلى العكس فاسم "نحوي" لا يعني «أن الرجل والنحو يكونان شيئاً واحداً». فمعنى الاسم مزدوج: إنه يعني «بذاته» العارض، أي النحو، ثم من خلال هذا العارض، أي «من خلال شيء آخر» per aliud، الموضوع المحمول إليه، الرجل. هناك انفصال دلالي بالنسبة إلى الحدود العارضة الملموسة: إنها تعني مباشرة الصفة، ولكنها لا تسميها، وهي تسمي الموضوع ولكن دون أن تعنيه مباشرة. وكلمة "نحوي" تعني شيئين: النحو والرجل، ولكنها لا تعنيهما على التساوي. وعلى العكس مما قد يتصوره الإنسان اسم "نحوي" لا يعني «رجلاً عليماً بالنحو» بل يعني فقط «عليماً بالنحو». في الحالة الأولى يمكن أن يسترسل تحليل عبارة مثل «سقراط هو رجل نحوي» إلى ما لا نهاية - ويبدأ هذا التحليل بالصياغة التحويرية الأولى: « سقراط هو رجلٌ رجلٌ عليم بالنحو».

وخلاصة أطروحة أنسيلم هي أن "نحوي" يعني «عليماً بالنحو» وأنه يشير «بطريقة غير محددة» indeterminate إلى الفرد الذي يعرف النحو. وهذا هو الموضع الذي يتدخل فيه ناقداً أرسطوطاليس. وأنسيلم لا يرفض بنقده هذا ما يقوله أرسطوطاليس عن "رجل"، ولا يرفض التمييز الذي يتناوله به، ،إنما ينصب رفضه على ما يقوله أرسطوطاليس عن "أبيض" وعلى الاختزال الذي يأخذ به حين يقصر المعنى على الصفة وحدها. في رأيه أن الأسماء كلها لها معنيان. وأرسطوطاليس، على أية حال، لا يعالج في «المقولات» إلا المعنى الجوهري، المعنى «بذاته»، فهو لا يتعرض للمعنى العارض، المعنى «من خلال شيء آخر» per aliud: لأنه لا ينظر إلا إلى المعنى، دون التسمية؛ وهذا ما يفسر قوله إن «أبيض لا يعني شيئاً آخر سوى الصفة».

والتمييز بين المعنى ووظيفة «التسمية» الذي يعارض به أنسيلم أرسطوطاليس معارضة تهدف إلى الأخذ بفكره على نحو أفضل، تمييز يسلك سبيل تفريق مزدوج، من ناحية، تفريق بين معنى وتسمية، ومن ناحية أخرى بين معنى مباشر بذاته per se ومعنى غير مباشر من خلال آخر per aliud. هذا التمييز المزدوج لا يجوز اعتباره تمييزاً واحداً كما يرى بعض الشراح. فمفهوم معنى غير مباشر من خلال آخر ومفهوم تسمية ليس لهما نفس المضمون. وأطروحة أنسيلم في مجموعها تقول إن اسم «رجل» هو أساساً principaliter اسم للجوهر له معنى وله تسمية : وما يميز «رجل» عن «نحوي» هو أن الجوهر في حالة «رجل» معنيٌ ومسمىً أساساً، أي مباشرة بذاته per se ، أما في حالة «نحوي» فالجوهر مسمىً ولكنه ليس معنياً خصيصاً، أي بذاته - حيث أن الصفة المعنية خصيصاً لم تسمى. وهكذا فاسم «نحوي» يسمِّي الجوهر الذي يعنيه من خلال شيء آخر ويعني بذاته عرضاً لا يسميه: هذا التفريق المزدوج بين معنيي حد عارض ملموس، يتعارض مع توحدية وخصيصية ut unum et principaliter أسماء من قبيل «رجل»، ولا يختلط بالتمييز بين المعنى والتسمية؛ بل هو يتطلبه.

أصالة أنسيلم وتأثيره على من بعده

هذا التمييز الأنسيلمي نجده في صورة قريبة في مصنف نحوي معاصر له عنوانه «تعليقات على بريسكيانوس» Glosulae in Priscianum وهو نص مجهول المؤلف له أهمية تاريخية كبرى لأنه غذى التفكير الدلالي عند النحويين في القرن الثاني عشر، من أمثال جيوم دي كونش Guillaume de Conches أو پيير هيلي Pierre Hélie، الذين نقلوا إلى المناطقة جزءاً من قواعد ما سيصبح النظرية «الحدية terministe» للتسمية أو نظرية الإنابة suppositio - التي تعتبر التجديد الأساسي للعصر الوسيط اللاتيني في مجال المنطق. ونجد بعض عبارات «التعليقات» قريبة من عبارات «عن النحوي» ولكنها تقدم على الرغم من ذلك تمييزاً أكثر بساطة سرعان ما انتشر وفرض نفسه، وهو : التمييز بين المعنى الابتدائي والمعنى الثانوي. والرأي عند هذا المؤلف المجهول أن اسماً مثل «أبيض» يعني ابتدائياً البياض وثانوياً جسماً».

وعلى الرغم من أن المؤلف المجهول نحوي فقد سعى إلى تفسير السبب الذي من أجله سكت أرسطوطاليس عن المعنى الثانوي لأبيض في «المقولات، الفصل الخامس»، وتفسيره يمثل حلاً للمشكلة شديد القرب من حل أنسيلم، يقول : «أبيض اسم يلحق برجل ولكنه لا يعني الجوهر من حيث هو جوهر. إنما يعني الجوهر فقط من حيث ما فيه من بياض in hoc quod albedinem habet. ولهذا السبب فإنه أصلاً proprie يعني الصفة ولا يعني الجوهر.»

وهذا الحل في روحه قريب من أرسطوطاليس. فالمؤلف الذي لا نعرف اسمه لا يأخذ الموقف الذي أخذه أو سيأخذه نحويون كثيرون في أواخر القرن الحادي عشر أو مطلع القرن الثاني عشر. فقد فهم نحويون عديدون تعريف پريسكيانوس حرفياً وقرروا أن جملة مثل homo est albus ‹الرجل أبيض› تتحلل إلى homo est alba res ‹الرجل شيء أبيض›. وموقفهم من نظرية الحمل هو الموقف الذي سينتصر بين الإسميين، وبخاصة لدى أوكهام Ockham. وهم إذ يفترضون أن المحمول «أبيض» في «الرجل أبيض» يعني في آن واحد «شيئاً» (جوهراً) و «أبيض» (صفة)، يفسرون جملة «الرجل أبيض» على أنها تؤكد تطابق الشيء الذي يشير إليه الموضوع المحمول إليه والشيء الذي يشير إليه المحمول. وهنا تلفت المفارقة أنظارنا، فتفسير الحمل هكذا باستخدام ألفاظ التسمية المشتركة بين الموضوع والمحمول، وهو الذي نجده في الشرق لدى أبي البركات البغدادي، يرفضه علماء الجدل في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الذين يقولون بصفة عامة، في ركاب أرسطوطاليس، إنه إذا كان المحمول يعني فقط الصفة، فإن homo est albus الرجل يكون أبيض ‹الرجل هو أبيض› تتحلل إلى homo est albedo (الرجل يكون بياض ‹الرجل هو بياض›) ومن الواضح، أن فعل «يكون» ‹الرابط:هو› على عكس وضعه عند النحويين، لم يعد يفسَّر هنا على أنه إشارة إلى التطابق. إننا بصدد معنى جديد يعبر عن التصور الأنطولوجي لوضع العارض (الموجود بالضرورة في موضوع محمول إليه)، ومن هنا فإن الإشارة: إشارة تضمين. المعنى المنطقي لجملة «الرجل يكون البياض ‹الرجل هو البياض›» ليس هو معناها النحوي - لا معقول: المعنى على العكس هو «البياض متضمن في الرجل». بينما كانت الدنيا على عتبة «الحدية» تَمثَّل الاكتشاف الذي توصل إليه الجدليون في قلب العصر الوسيط في أن الشكل المنطقي لعبارة ما ليس دائماً مطابقاً لشكلها النحوي. هذا الموقف المنطقي الخالص هو الذي وقفه مؤلف «تعليقات على پريسكيانوس».

في مطلع القرن الثاني عشر توارى التمييز الأنسيلمي إلى ثنائية «بذاته per se» و«من خلال آخر per aliud»، حيث غطى عليه التمييز إلى ثنائية «ابتدائياً principaliter» و«ثانوياً secundario»، على نحو ما نرى في كتاب Glose Promisimus المجهول المؤلف أو كتابيْ Dialectica, Logica Ingredientibus لپيير أبيلار Pierre Abélard ، نقرأ فيها : المألوف عامةً أن يقال عن الاسم المشتق العارض أو «التعييني» إنه «يعني ابتدائياً» الصفة أو الشكل الذي «اشتق» منه (sumptum) ولا يعني الموضوع الذي يسميه (nominat) إلا ثانوياً. وقد أتاحت صياغة العبارة على هذا الأسلوب الذي ورد في كتاب Glose Promisimus الحل النهائي للصراع بين السلطة النحوية لپريسكيانوس (التي أكدت أن كل اسم «يعني جوهراً وصفة») والسلطة المنطقية لأرسطوطاليس (التي أكدت أن «اسماً كـ"بياض" لا يعني إلا

الصفة »)، فذكر أن: الأسماء النعتية «أساساً تعني الصفة وحدها » principaliter significant solam qualitatem تلك الصفة التي «تحدِّد ‹هذه الأسماء› تضمينها »، ولكنها ثانوياً secun- dario تعني أيضاً الجوهر، لأنه «من الثابت أنه ليست هناك صفة يمكن أن تدخل على شيء آخر إلا الجوهر». إلا أننا نرى عند أبيلار أن مذهب المعنى الابتدائي والثانوي قد تشكّل وظيفياً بدرجة مساوية طبقاً لوضع الحدود محل الاعتبار في القضية. فأبيلار، عالم المنطق الفرنسي البريتوني، إذ يأخذ نفسه بالاقتراب السياقي من المعنى، يكيف نظريته طبقاً للوضع الحقيقي للحمل. فلا يكفي أن نقول إن لفظة مثل (album) أبيض لها معنى ابتدائي ومعنى ثانوي. فاللفظة لا تؤخذ وحدها في حد ذاتها، بل هي تلعب دوراً في قضية، فهي إما أن تكون موضوعاً يُحمل إليه أو محمولاً. ففي القضية التي تكون فيها محمولاً، تؤدي لفظة album أبيض وظيفة محمول: إذ تحمل صفة تضفيها على حالة عرض أو مضاف؛ وهي على هذا النحو تحمل البياض إلى موضوع وتعيِّنه (in adiacentiam «من حيث هي تكوِّن إضافة عرضية »). أما إذا كانت اللفظة موضوع القضية أي فاعل الجملة فإنها تعني أساساً الموضوع أي الفاعل ولا تعني سواه.

ولقد وجدت مشكلة الأسماء العرضية الملموسة ابتداء من القرن الثالث عشر صياغة جديدة تلحق نفسها بأول مصدر لإلهامها، أعني بملحوظات أرسطوطاليس على وضع المشتقات في المقالة الأولى من كتاب «المقولات». هنا ظهرت ثنائية جديدة هي: التمييز بين «المعنى المستقيم in recto » و «المعنى المائل in obliquo » الذي حل محل التمييز إلى المعنى الابتدائي والمعنى الثانوي، أو أكمله.

هذا التمييز عبارة عن نقل دلالي لتمييز النحويين اليونانيين بين حالة «الرفع» وهي الحالة الأولى لإعراب الاسم ويسمونها «الحالة المستقيمة casus rectus» وبقية الحالات ويسمونها «الحالات المائلة» casus obliqui، فجاء التمييز هنا بين المعنى المستقيم والمعنى المائل ليُدخل من جديد عناصر أفلاطونية محدثة في الأنطولوجية الأرسطوطاليسية، حيث أن هذا التمييز يسمح بتقديم الاسم الملموس على أنه «تصريف» للمجرد، و«سقوط» يشير، على مستوى معانيها المقابلة، إلى علاقة مشاركة بحسب السابق واللاحق secundum prius et posterius .

ظلت ثنائية «المستقيم والمائل» حتى القرن الرابع عشر على الأقل في خدمة نظريتين متعارضتين نبعتا من معالجة المشكلة في الفلسفة الإسلامية. النظرية الأولى مستلهمة من ابن سينا وتؤكد أن المعنِي المباشر بـ«أبيض» هو الموضوع المحمول إليه، والنظرية الثانية مستلهمة من ابن رشد وتؤكد أن المعنِي الأول هو بالضرورة الشكل، نظراً لأن الشكل الذي هو

مبدأ مانح للوجود يعلو أنطولوجياً على الموضوع الفردي الذي هو جماع المادة والشكل. وكما كان يحدث كثيراً في العصر الوسيط المتأخر، كانت مناقشة هذه أو تلك من المشكلات الأرسطوطاليسية (هنا المشكلة المكتشفة التي اكتشفها المؤلفون الناطقون باللاتينية بأسلحتهم في نهاية القرن الحادي عشر) تجري أو تستأنف تحت رايات ابن سينا وابن رشد المتعارضة . كذلك، كما كان يحدث كثيراً، كانت كل المواقف الممكنة بالترابط يتم تدريجياً الدفاع عنها أو مناقشتها. هكذا ذهب بعض المؤلفين إلى أن الأسماء الملموسة للعوارض تعني عارضاً (بونسيوس الداقي Boèce de Dacie أو Boëtius de Dacia، دانس سكوت Duns Scot، رادولفوس بريتو Radulphus Brito)، وذهب بعضهم الآخر إلى أنها تعني الموضوع المحمول إليه، ومالت طائفة ثالثة إلى أنها تعني الاثنين معاً - كذلك كان هذا الرأي ينقسم إلى أقسام بحسب ما إذا كانت الأسماء تعتبر دالة على معنى [أ] العرض والموضوع الفاعل بدرجة متساوية [ب] على أحدهما أساساً وثانيهما ثانوياً (سيجر البرابانتي Siger de Brabant، جوليو الرومي Gilles de Rome، سيمون الفاڤرسهامي Simon de Faversham).

وبلغت نظرية أنسيلم، التي تناولت مسألةً عرفها المؤلفون العرب، ذروتها في القرن الرابع عشر على يد وليم الأوكهامي ‹وليم أوف أوكام› الذي يسمونه بالفرنسية جيوم دوكهام Guillaume d'Ockham في نظريته عن الملابسة connotation التي ميز فيها ثنائية الحدود المطلقة والحدود المتلابسة، وكان بهذا التمييز الثنائي يبني على كل مفاهيم الثنائيات التي سبقه إليها الآخرون منذ «عن النحوي» ويؤلف بينها.

والحد (أو المفهوم) المطلق له خاصيتان:

[١] إنه يعني كل المعنَيّات «بدرجة أولى متساوية equo primo وبحسب حالة واحدة للمعنى uno modo significandi هو المعنى المستقيم in recto»

[٢] إنه محمول من كل معنى معنِي «دون حاجة إلى إضافة حد من شأن الحالات المائلة» أو بعبارة أخرى: «إنه ليس له أصلاً تعريف إسمي» definitionem exprimentem quid nominis .

أما الحد المتلابس فهو على العكس من ذلك :

[١] يعني أصلاً «شيئاً ما ابتدائياً primo ويعني شيئاً آخر ثانوياً secundario ، أحدهما بالمعنى المستقيم والثاني بالمعنى المائل»

[٢] ولا يمكن حقيقةً أن يحمل إلى شيء ما «دون أن يضيف الإنسان إليه حداً ‹أو مفهوماً› مائلاً»، أي أنه لا يقبل إلا تعريفاً اسمياً (Quodl. V, 25). والرأي عند

أوكهام أن التعريف الإسمي للاسم المشتق العرضي (album) "أبيض" هو بالضبط عكس تعريف "نحوي" في «عن النحوي» لأنسيلم: إنه ليس «مالك بياض habens albedinem» ، ولكنه «شيء مالك بياض alquid habens albedinem». المعنِي الأول لأبيض album هو ما يسم المرفوع في التعريف الاسمي: alquid «الموضوع المحمول إليه» أي الأبيض؛ حيث إن المعنِي الثاني في المائل. ويقال عن الحد album أبيض إنه يلابس هذا المعنِي الثانوي. والحالة الثابتة تحت رقم [٢] تعني أن قضية «سقراط أبيض» لا يمكن أن تكون صادقة إذا كانت القضية «سقراط أبيض بالبياض Socrates est albus albedine» غير صادقة. (هكذا في II Sent., q. 26). والقضية التي تحتوي على حد متلابس تعادل حزمة من القضايا تستخدم الحدود المطلقة وحدها دون سواها، فقضية Sor est albus لابد من أن تحلل كما يلي Sor est et Sorti inest albedo (أوكهام يقول: تُعرض) أي : "سقراط موجود وبياضٌ متضمن في سقراط" حيث «سقراط» الاسم العلم على جوهر فردي و«بياض» حد مجرد في مقولة الكيف (انظر Summa logicae, II,11).

ابتعدت نظرية أوكهام في الملابسة عن نظرية أنسيلم في بعض النقاط الأساسية، واقتربت من أطروحة ابن سينا (انظر Logica, I, Venise 1508, f 9 va) التي حللها ابن رشد ورفضها في شرحه على ما بعد الطبيعة ، الكتاب الخامس (الشرح ١٤):

إنه يقول إن أبيض في قضية "سقراط أبيض" تعني أولاً الموضوع المحمول إليه وثانياً العرَض، ولكن الصحيح هو العكس تماماً: أبيض تعني أولاً العرض وثانياً الموضوع المحمول إليه. فمن ماهية العرض أنه يوجد في الموضوع.

ولابد من التشديد على إخلاص أوكهام لابن سينا، حيث إن الرأي الشائع كان طوال القرن الثالث عشر يميل إلى اتجاه ابن رشد ويأخذ بأن لفظة أبيض تعني على المستوي المستقيم : البياض، وعلى المستوى المائل: الموضوع المحمول إليه (انظر Dietrich de Freiberg, De accidentibus, chap. 13, 7). أما رأي أوكهام فسيفرض نفسه في القرن الرابع عشر، مع الأخذ في الاعتبار بعض التغييرات في المصطلحات.

قدرة الله. أنسيلم والحجة «الأنطولوجية»

من الإضافات الجديدة الأساسية في القرن الحادي عشر اللاتيني الحجة المنطقية التي عرضها أنسيلم في كتابه Proslogion «پروسلوجيون» أي «التمهيد» لدحض «الجاهل»

الذي جاء ذكره في الكتاب المقدس (في المزمور ١٤-١) : « قال الجاهل في قلبه ليس ‹هناك› إله». وهذه المسألة- إثبات وجود الله - تعرضت لها الفلسفة اليونانية العربية مراراً، وسلكت في ذلك دائماً النهج نفسه: إما انطلاقاً من النظر في الآثار المخلوقة أو المحدثة (برهان «حدوث العالم») وإما انطلاقاً من الحركة للوصول إلى المحرك الأول الذي لا يحركه شيء - وهو «إله أرسطوطاليس». أما المؤلفون اللاتين فقد تناول بعضهم هذه أو تلك من عناصر الحجة، وبخاصة سيسيرون (انظر De natura deorum, II, 7) وأوغسطين (انظر De doctrina christiana, I, 7; De libero arbitrio, II, 6, 14) وبونسيوس (انظر Consolation de Philosophie, III, prose 10). ولكن أصالة أنسيلم قائمة هي الأخرى.

ويعتبر برهان أنسيلم، منذ تقييم كانط، تدليلاً على وجود الله يعتمد على حجة سُمِّيت «أنطولوجية»: وهي تقوم على التوصل إلى وسيط بين قضيتين، القضية الأولى «أنا اتصور ما يمكن أن يكون الله لو كان موجوداً» والقضية الثانية «الله موجود»، كما تقوم على الانتقال من إحداهما إلى الأخرى. ويبدو لنا أن هذا الفهم للحجة الأنسيلمية قد شابته شوائب من فكر طفيلي جاء بعضه من مصدر كانط وهو ديكارت، وجاء بعضه الآخر من مجموع الصياغات التي صورت الحجة على أنها تعتمد على أن «الإنسان لن يمكنه أن يتصور شيئاً آخر إلا الله وحده، الذي ينتمي الوجود إلى ذاته بالضرورة». وهذه القراءة لأنسيلم من خلال ديكارت تتعارض مع مسار الزمن. فلم يكن عند أنسيلم بعد لا «أنطولوجيا» ولا تمييز فني بين «الماهية» و«الوجود»: لأن مصطلح أنطولوجيا نفسه يرجع إلى مؤلفين ديكارتيين، وإذا كانت الأنطولوجيا قد عرفت بطبيعة الحال في عالم بوئسيوس، إلا أن التمييز بين «الماهية» و«الوجود» لم يتضح كتمييز إلا ابتداء من ترجمات ابن سينا إلى اللاتينية.

لم يكن هدف أنسيلم لا الوجود ولا فكرة الوجود، ولكنه كان العظمة أو الحد الأقصى. إن قوة حجته وتفردها يستندان على العلاقة بين التفكير والكمال، أو على الأحرى على صياغة موضوع العلاقة بين التفكير وأقصى عظمة متصورة. هذا العلاقة تتخذ شكل قانون يمكن أن نسميه قانون الحد الأقصى أو حتمية ما يمكن التفكير فيه. ويمكن أن نصوغ القانون على النحو التالي: الإنسان لا يمكنه أن يفكر إلا فيما يفكر في أنه غير موجود (الحد الأقصى لما يمكن التفكير فيه)، منذ أن يفكر الإنسان في أن ما يفكر فيه خير (ألا وهو الحد الأقصى لما يمكن التفكير فيه). أو بعبارة أخرى: البرهان الأنسيلمي يقوم على تأكيد ضرورة وجود الحد الأقصى خارج الذهن منذ اللحظة التي يتم فيها فعلاً التفكير فيه، أي في اللحظة التي يتم فيها التفكير فيه على أنه «شيء لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه». جرت صياغة البرهان الأنسيلمي في سياق مجادلة - فقد سعى إلى دحض الأطروحات النقدية التي وجهها له جونيلون Gaunilon راهب مارموتييه Marmoutiers (توفي في عام ١٠٨٣) الذي أنكر

كل إمكانية للبرهان (وذهب إلى أنه ليس في استطاعة إنسان أن يقول شيئاً عن الله قبل أن يثبت وجوده) - ولهذا نجد البرهان الأنسيلمي ينقسم إلى حجتين تكمل الواحدة منهما الأخرى، ولكن كل منهما قائمة بذاتها (حتى إن البعض يعتبرهما برهانين مستقلين). ومن البديهي أن البرهان الأنسيلمي لا يستهدف إقناع الجاهل. بل هو على الأحرى البرهان الأسمى للإيمان الباحث عن العقل. إنه برهان يهدف إلى إفهامي ما أومن به، لا إلى إجباري على الإيمان بما لا أفهمه. كان هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel من المعجبين بأنسيلم فأشاد بـ «بلاهوتي كانتربري الكبير» الذي اتجه حتى إلى من لديهم «إيمان ثابت»، أو قُل، إنه اتجه على الأحرى، بصفة خاصة إليهم، لأننا «سنكون من الغافلين إذا لم نَسْعَ إلى أن نعرف بطريقة عقلية ما نؤمن به».

والأطروحة المثبتة في الحجة الأولى (التمهيد، الفصل الثاني) هي أن هناك شيئاً موجوداً في الذهن وفي الواقع، ليس من الممكن أن نفكر في أن هناك شيئاً أعظم منه. وطبقاً للمبدأ العام الذي يتحرى عقلية الإيمان والنهج المسمى «تعقل الإيمان» يبين أنسيلم مضمون إيمان الإنسان العاقل : الله شيء لا يمكن أن يفكر الإنسان في أن هناك أعظم منه. والجاهل ‹الذي ينكر وجود الله› مدحوض حيث يحصره في العجز عن مجرد فهم هذا المضمون بعد أن يثبت ويتحدد. والذي يفهم هذا التحديد ويعقله يُثبت في نفس الوقت غرض هذا التحديد - وهو الحد الأقصى الموجود الممكن التفكير فيه. وهيجل يلخص هكذا البديل الذي يعرض له أنسيلم في حجته: «إذا كان الله مجرد تصور، فلا يكون هو الأكمل [...] وإذا كان الله موضوع تصور فقط، فيمكن أن نتصور شيئاً أعلى منه ينتمي إليه.»

يقول أنسيلم في الفصل الثاني من «التمهيد» : «ربي، يا من تهب فهم الإيمان، هبني، بقدر ما ترى في فهمي نفعاً، حتى أفهم من تكون - كما آمننا - وأنك خير - كما آمننا. فبماذا نؤمن؟ إننا نؤمن بأنك شيء موجود لايمكن أن نفكر في أن هناك ما هو أعظم منه. ولكن ألا يمكن ألا يكون هناك مثل هذا الموجود لأن "الجاهل قال في قلبه: ليس ‹هناك› إله"؟ ولكن الأمر الأقل يقيناً هو أن هذا الجاهل نفسه، عندما يسمع قولي : "موجود لايمكن أن نفكر في أن هناك ما هو أعظم منه" يعقل ما سمعه. وهذا الذي يعقله يكون في ذهنه، حتى إذا لم يعقل أن الأمر هو على هذا النحو. فأن يكون هناك شيء في الذهن، مسألة، وأن يعقل الإنسان أن هذا الشيء موجود، مسألةٌ آخر. والرسام عندما يفكر سلفاً في الشيء الذي سيرسمه، يكون هذا الشيء موجوداً في ذهنه، وإن لم يعقل بعد أن هذا الشيء - الذي لم يصنعه بعد - موجود. ولكنه على العكس عندما يفرغ من رسم الشيء، يكون هذا الشيء في ذهنه، ويعقل ‹في الوقت نفسه› أن هذا الشيء الذي صنعه لتوه موجود. ولهذا فإن الجاهل نفسه مضطر إلى أن يسلم على الأقل بأن هناك شيئاً لا يمكن أن يفكر الإنسان في أن

هناك أعظم منه؛ لأنه عندما يسمع هذا، يعقله، وكل ما نعقله موجود في الذهن. ولكن من المؤكد أن هذا الذي لا يمكن أن يفكر الإنسان في أن هناك أعظم منه لا يمكن أن يكون موجوداً فقط قي الذهن . فهو إذا كان موجوداً في الذهن فقط على الأقل، فليس هناك ما يمنع من أن يفكر الإنسان في أنه أيضاً في الواقع، وهو أكثر عظمة. إذن : إذا كان هذا الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه موجوداً في الذهن فقط، فإن هذا الشيء نفسه الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه يكون شيئاً يمكن أن يفكر الإنسان في أن هناك ما هو أعظم منه. ولما كان من البديهي أن هذا مستحيل. إذن فالشيء الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه موجود - ‹باللاتينية existit› - بلا أدنى شك في الذهن وفي الواقع في آن واحد. »

أما الأطروحة المثبتة في الحجة الثانية (التمهيد، الفصل الثالث) فهي أنه من المحال التفكير في عدم وجود شيء لا يمكن التفكير في أنه ليس هناك أعظم منه. فالشيء الأعظم الموجود لا يمكن التفكير فيه على أنه غير موجود.

يقول أنسيلم: « وهذا الشيء الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه موجود حقاً، حتى إننا لا نستطيع بحال أن نفكر في أنه غير موجود. لأننا يمكن أن نفكر في أن شيئاً موجود، ونفكر في أن هذا الشيء يوجد على نحو لا يمكن التفكير في أنه غيرموجود - وهذا شيء أعظم من الشيء الذي يمكن أن نفكر في أنه غير موجود. إذن إذا كان الشيء الموجود لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه، ومن الممكن التفكير في أنه لا يوجد، فإن هذا الشيء نفسه الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه لايمكن أن يكون هو الشيء الذي لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه. ولكن هذا غير مقبول منطقياً. إذن فهناك حقيقة لا مراء فيها هي أن هناك شيئاً لا يمكن التفكير في أن هناك أعظم منه ولا يمكن التفكير في أنه غير موجود. هذا هو أنت، ربنا، إلهنا. إذن أنت موجود حقاً وصدقاً، ربي، إلهي، أنت الذي لا يمكن أن التفكير في أنك لست موجوداً. وهذا هو الصواب. فإذا كان هناك عقل يمكن أن يفكر في شيء خيراً منك، فمعنى ذلك أن الخليقة ستعلو على خالقها، وأنها ستحكم على خالقها، وهو ما ينافي المنطق كلية. وعلاوة على ذلك، إذا كان واضحاً أن كل ما هو غيرك وأنت وحدك لا يمكن التفكير في أنك غير موجود. إذن أنت وحدك من دون الجميع لك الوجود بالمعنى الحق أسمى الحق وأقصاه، لأن كل ما هو موجود غيرك ليس موجوداً حقاً، ولهذا فهو أقل وجوداً. فلماذا قال الجاهل في قلبه: «ليس ‹هناك› إله؟ إذا كان واضحاً بيّناً لكل ذهن عاقل، أنك من دون كل شيء، لك الوجود الأقصى؟نعم، لماذا، إلا أن يكون غبياً وجاهلاً؟»

والمعروف أن جونيلون لم يقتنع ببرهان أنسيلم. وكتب ضد أنسيلم في امتداح الجاهل (فيما يمكن أن نرد به نيابة عن الجاهل) متمسكاً باستحالة الانتقال من الفكر إلى الوجود.

الباب السابع

القرن الثاني عشر

القرن الثاني عشر هو «قرن أبيلارAbélard» و«الجدل»، وهو كذلك قرن صعود روحانية الطائفة السيسترسينية تحت رئاسة إتيين هاردينج Étienne Harding (١١٠٩ -١١٣٣) ثم رئاسة برنار Bernard في كليرڤو Clairvaux (١١١٤) في دير من الأديرة العديدة التي تأسست في الأعوام ١١٠٠ وما بعده: لافيرتي La Ferté (١١١٣) وپونتنيي Pontigny (١١١٤) وموريمون Morimond (١١١٥) پرويي Preuilly (١١١٨) لاكورديو وبونيڤو La Cour-Dieu et Bonnevaux (١١١٩) ؛ ولقد بلغ عدد أديرة الطائفة السيسترسينية في نهاية القرن أكثر من ٥٣٠). من الناحية السياسية تتسم السنوات ١١٠٠ بتدعيم سلطة الملكية في فرنسا مع لويس السادس Louis VI الملقب بالسمين le Gros (ت١٠٨١ -١١٣٧؛ جلس على العرش في عام ١١٠٨) والأب سوچير دي سانديني Suger de Saint-Denis، ثم لويس السابع Louis VII الملقب بالشاب le Jeune (ت ١١٢٠ - ١١٨٠، جلس على العرش في ١١٣٧). وهذا العصر هو الذي شهد مولد التنافس الفرنسي الإنجليزي (بعد زواج هنري الثاني آل پلانتاچينيه Henri II Plantagenêt بأليينور الأكيتانية Aliénor d'Aquitaine في عام ١١٥٢، ولم يكن لويس قد طلقها إلا منذ قليل، ثم تربُّع هنري على عرش انجلترة في عام ١١٥٤). وهذا هو أيضاً عصر الحملات الجديدة إلى الأرض المقدسة: الحرب الصليبية الثانية (١١٤٨) بقيادة لويس السابع بعد استيلاء ‹عماد الدين› زنكي أتابك الموصل على الرَّها (١١٤٥)، وكانت «حجاً أميرياً» لم يحقق نتائج ملموسة؛ الحرب الصليبية الثالثة (١١٨٧ -١١٩٣) التي قادها الإمبراطور الألماني فريدريش بارباروسا (توفي ١١٩٠) وقادها ابتداء من عام ١١٩٠/١١٩١ ملوك فرنسا (فيليب أوجيست Philippe Auguste ١١٦٥ -١٢٢٣، جلس على العرش في عام ١١٧٩) وملوك انجلترة (ريتشار قلب الأسد ١١٥٧ -١١٩٩، تربع على العرش في عام ١١٨٩) بعد سقوط مملكة أورشليم أمام صلاح الدين الأيوبي (هزيمة جي دي لوزينيان Guy de Lusignan ورينو دي شاتيون Renaud de Châtillon في واقعة حطين ١١٨٧) - وكانت عملية معقدة سرعان ما انصرف عنها فيليب، انتهت بإعادة «مملكة عكا» (أو «مملكة أورشليم الثانية») التي تجمعت حولها بقايا سورية الفرنكية (سبتمبر ١١٩٢)، بعد انتصارات المسيحيين في أرسوف (سبتمبر ١١٩١) ويافا (أغسطس ١١٩٢).

هيمنت الحملتان الصليبيتان الثانية والثالثة سياسياً على القرن الثاني عشر، وكانتا في بعض جوانبهما تتخذان سمات الحرب المقدسة، كذلك هيمن على القرن تزايد عمق النزاع الفرنسي الإنجليزي (النذكر: حرب ريتشار قلب الأسد ضد فرنسا على أثر عودته من الحملة الصليبية من ١١٩٤ إلى ١١٩٩؛ وحرب فيليب أوجيست ضد خليفة ريتشارد قلب الأسد: چان الملقب بـ«الذي لا أراضي له»)، كذلك شهد القرن الثاني عشر استمرار الحروب الإسبانية (حملات ألفونسو الثامن بين ١١٥٨ -١٢١٤، وتأسيس طائفة كالاترابا Calatrava العسكرية، والاستيلاء على كوينكا Cuenca في عام ١١٧٧) التي ثقلت موازينها بعد هزيمة ألاركوس Alarcos (١١٩٥) وسقوط كالاترابا.

كان المسيحيون الناطقون باللاتينية يصطدمون بعالم الإسلام في كل مكان: في الغرب اصطدموا بموحدي الأندلس، وفي الشرق اصطدموا بأتابك الموصل، ثم بالأكراد الأيوبيين تحت إمرة صلاح الدين. في هذه الفترة من المواجهة السياسية الكثيفة بدا على الغرب اللاتيني كأنه كان يتردد بين عالمين. في البداية القرن كان التردد لا يزال محصوراً في داخل الحقل الثقافي نفسه، حقل الثقافة الأنتيكية المتأخرة التي نقلها بوئسيوس وآباء الكنيسة. كان التمايز اجتماعياً، وكانت الاختيارات مركزة على الأمور الجوهرية بين : أفلاطونية الآباء أو أرسطوطاليسية قلب العصر الوسيط المتلعثمة. هكذا كانت بيئة اجتماعية - وموجة من الأفكار - تستأنف تراث القرن الحادي عشر وتوجهاته ومناهجه واهتماماته، وتحرص على استمرار اتصالها بالمصادر اليونانية اللاتينية، وتطرح وتطور مسائل جديدة: هذه البيئة الاجتماعية هي عالم الرهبانية ومدرسة الدير. ثم كانت هناك بيئة أخرى قد ظهرت في الوقت نفسه مؤكدة أهدافها ومشاغلها وآراءها الخاصة: هذه البيئة هي بيئة عالم الحضر ومدرسة المدينة. أما البيئة الأولى فغلبت عليها الأفلاطونية، وأما الثانية فغلبت عليها الأرسطوطاليسية. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت المدونات الفلسفية التي تخدم هذين الاختيارين الرئيسيين محدودة. فأفلاطون الذي نظروا فيه نظرة الدرس والبحث كان عبارة عن مجلد صغير رقيق لا يضم بين دفتيه إلا جزءاً من محاورة طيماوس. أما أرسطوطاليس الذي كانوا أحياناً يحتجون به مكابرين فكان المتاح من أعماله محدوداً أيضاً لا يزيد على بضع صفحات من بداية «الأورجانون»: «المقولات» و«العبارة». ثم تغير الوضع برمته عندما ظهرت الثمار الأولى للاستيلاء على طليطلة في أواخر القرن الحادي عشر.

فما مر نحو نصف قرن على عام ١٠٨٥ حتى كانت آثار الانتصار الإسباني تحدث أهم حركة تثاقف تعرض لها العالم الغربي الناطق باللاتينية أبداً. ففي غضون عقود قليلة انهمر إلى أوروبا الشمالية قدر كبير من الثقافة الفلسفية التي تراكمت على مدى قرون في ديار الإسلام. وكانت الصدمة عنيفة عنفاً خارقاً، وكأنما انشطر التاريخ إلى شطرين. أصبحت

مصنفات أرسطوطاليس متاحةً بالكامل: «ما بعد الطبيعة»، «في النفس»، «السماء»، «السماع الطبيعي»، الكتابات التي تتناول النبات والحيوان. وكانت كتب ابن سينا قد سبقت بعدة سنوات. ثم جاءت كتب ابن رشد مصاحبة كتب أرسطوطاليس. وفي غضون ثلاثين سنة تقريباً كان على الناطقين باللاتينية أن يسيغوا ما أمضى المسلمون أكثر من ثلاثة قرون في إنشائه. وأخذت حركة نقل العلوم وإقامة مراكز الدراسات تتجه صاعدة نحو أوروبا الغربية. ولن يمر وقت طويل حتى تتخذ الفلسفة مكانها في باريس ويأفل نجم بغداد وقرطبة. أما القسطنطينية فقد أكدت ما اتسمت به من تباين، فهي لم تتشبع بالثقافة العربية، مما أدى إلى أن فلسفتها لن تكون غربية، بل ستكون «هيللينية».

المفارقة الجغرافية الثقافية في الغرب

لم تكن السمة الفارقة التي ميزت الفلسفة الغربية اللاتينية أنها جعلت من نفسها وريثة اليونان. بل على العكس، تولد الاختلاف الغربي عما أتيح للناطقين باللاتينية من مصادر وجذور عربية. كانت بيزنطة على الطرف الآخر من العالم المسيحي تنعزل نتيجة سعيها إلى أن تستأنف وحدها التراث الروماني الهلليني la romanité hellénique . وترجع «الخصوصية البيزنطية» إلى أن بيزنطة في القرن الثاني عشر كانت أكثر غربية من العالم الناطق باللاتينية، بالمعنى الحديث للمصطلح؛ فقد ظل العالم البيزنطي، بما هو ناطق بالهللينية، منغلقاً لا يستقبل الثقافة الفلسفية التي نشأت على أرض الإسلام؛ وإنما أغنى العالم البيزنطي عن النظر إلى خارجه ما أتيح له من ثروة فكرية، وتقاليد وتراث. أما العالم الناطق باللاتينية فكان على العكس فقيراً فلسفياً، وكان فقره هذا سبب انفتاحه. فما هيمن المسيحيون على طليطلة حتى شرعوا في الترجمة.

وهكذا يقدم القرن الثاني عشر مفارقة جغرافية ثقافية خلابة: تتمثل في أن المسيحيين الناطقين باللاتينية استمدوا وضعهم كغربيين من انفتاحهم على «فلسفة» الإسلام الغربي الذي قام في أعقاب الإسلام الشرقي على نطاق واسع بإلانة وتكييف وإساغة الفلسفة اليونانية لتنضوي تحت قيود التوحيد. أما البيزنطيون، فقد كانوا وظلوا، على العكس، شرقيين، لأنهم تعاملوا من حيث هم مسيحيون مع فلسفة ظلت هيللينية، أي وثنية. كان موقفهم من الفلسفة موقفاً قومياً ومتناقضاً: كانت مصادرهم، من حيث هم هيللينيون، تتناقض مع مصادرهم المسيحية. وابتداءً من النصف الثاني من القرن الثاني عشر أصبح موقف الناطقين باللاتينية من الفلسفة تاريخياً ثقافياً وتقنياً: لم تكن الفلسفة يونانية، بل كانت يونانية وعربية؛ وكانت، بصفة خاصة، فلسفة حية وعصرية. كان الفلاسفة العرب

بالنسبة إلى اللاتين معاصرين، يسكنون نفس الحاضر التاريخي، ولم يكونوا عباقرة من الجن يأخذون بناصية الماضي، كما كان پروقلوس في نظر ميخائيل پسيللوس. كانت الفلسفة التي استأنسها آباء الكنيسة واستأنسوها واختصروها، والفلسفة الأفلاطونية التي روضها أوغسطين، قد قُهرا كلاهما أو ماتا تماماً، وربما سعيا إلى العودة إلى الحياة، وهو ما سيحدث في مدرسة شارتر École de Chartres) ولكنهما لن يكون لهما خطر. كان أفلاطون قد أُلبس عباءة المسيحية منذ وقت طويل. أما الفلسفة الحية، فلسفة الحاضر، باختصار: الأرسطوطاليسية العربية، فلم يتم تنصيرها بعد. وبقيت المهمة هائلة لينهض بها «أهل العصر الوسيط» في النصف الثاني من القرن الثاني عشر: كان عليهم أن يصنعوا بالأرسطوطاليسية اليونانية العربية ما صنعه الآباء اللاتين بالأفلاطونية والأفلاطونية الوسطى والأفلاطونية المحدثة - أي كان عليهم أن يتناولوها بالإساغة والتجاوز والحفظ. إلا إن كم المصادر الجديدة وتنوعها وتباينها واتصافها في كثير من الأحيان بأنها غير قابلة للإساغة، كل هذا سيحث الآلة حثاً ويدفعها إلى حركة عارمة. ولسوف يتبين بوضوح منذ بداية القرن الثالث عشر أن عملية التثاقف الفلسفي للغرب لم يعد من الممكن التحكم فيها. فقد نشأت الإشكاليات ونمت من تلقاء نفسها، وانفتحت ساحات العمل دون أن يستطيع أحد إيقافها؛ وجاءت توجهات الابتكار والتجديد وتذوق الجديد لتعيد تحديد معنى النصوص التأسيسية، ولتحملها في حركة تفسير هوجاء لا سبيل إلى مقاومتها. لقد تولدت الفلسفة الغربية عن فقر وعوز، فكان نموها أكثر سرعة. ولقد بدأ التاريخ هنا متأخراً، ولهذا سيسارع دون هوادة.

نهضتان في القرن الثاني عشر

الظاهرة التي يصفها مؤرخو الفلسفة والثقافة تحت عنوان «نهضة القرن الثاني عشر» ظاهرة مزدوجة. والحق أن الأفضل أن نتحدث عن نهضتين، لكل واحدة منهما مصادرها الخاصة، وصناعها الخاصون وأماكنها الخاصة. ولكل منها خلفاؤها. وإذا كان انهمار المصادر الفلسفية اليونانية العربية قد أحدث تثاقفاً فلسفياً حقيقياً للغرب الناطق باللاتينية، فإن هذه «النهضة» المستوردة سبقتها نهضة أخرى، وطنية، أو محلية. كانت النهضة الأولى، التي تمثلت في تطوير وتعميق ما كان الناطقون باللاتينية يمتلكونه من تراث خاص، تتسم بازدهار فنون اللغة (النحو والجدل وبدرجة أقل الخطابة) ازدهاراً فائقاً، وتتسم بالالتقاء المتزايد بين الفكر المنطقي اللغوي وبين عالم العلم المقدس. كان بطل هذه الحركة الذي استخرج أقصى ما يمكن استخراجه من المصادر المنطقية القديمة (البونسيوسية) والتأملات المعاصرة للنحويين هو بلا منازع: پيير أبيلار Pierre Abélard. وكان له رفاق كثيرون. ثم إن الظاهرة كانت مدرسية

أيضاً: ففي أعقاب مدرسة أبيلار تعددت مدارس الجدل في باريس خاصة. وكان هذا الازدهار الذي شمل مدارس الحضر شيئاً لا نظير له في التاريخ الغربي. ولكن سرعان ما ثار رد فعل ضد هذه المدارس المزدهرة، ضد هذه المعرفة الجديدة التي لم تكن في الواقع إلا وضعاً للمعارف القديمة على نحو خارق للمألوف في وضع الأزمة. انطلق رد الفعل من الأديرة، واضعاً «مدرسة المسيح» scola Christi في مواجهة بابل الثقافية، رافعاً المثل الأعلى للرهبانية الكاشفة في مواجهة ثقافة أهل المدن التافهة. تزعم برنار الكليرڤوني ‹دي كليرڤو› حركة رد الفعل هذه، التي لم تتصل حلقاتها خارج دائرة النهضة الأولى، بل إن هذه الحركة كانت تنتمي إلى النهضة جدلياً. ثم إنها كانت أيضاً الغاية التي استهدفها أحد وجهيْ المبادرة الأنسيلمية. كان «حديث الذات» ‹مونولوجيون› Monologion و«التمهيد» ‹پروسلوجيون› Proslogion بما ضما من قاعدة جدلية مدوّخة مثلين من «أمثلة التأمل» كتبهما راهب من أجل الرهبان. واستأنف برنار الكليرفوئي التجديد العقلي للحياة الرهبانية. ولكنه بكل بساطة،على عكس أنسيلم، لم يأخذ من المنطق شيئاً. وحمل الراية بعد الراهب البنديكتيني: پيير أبيلار الذي دعا إلى العودة إلى أوغسطين. وكانت دعوته هذه بمثابة نهضة أيضاً. كان أوغسطين الذي شد برنار وألهمه هو أوغسطين عالم الخطابة وعالم اللاهوت والكاتب والإمام الروحي والكاتب الناثر والأخلاقي والزاهد. ‹ولكن برنار كانت له شخصيته المتميزة› فروعة نثره وإيقاعيته القوية وصبغته تشير إلى أن صاحبها كاتب روماني. فقد أتاح برنار للآداب اللاتينية ميلاداً جديداً، وهنا نلاحظ عنصراً من عناصر التناقض حرك النصف الأول من القرن الثاني عشر كله، ونعني به: وقوف الآداب من الجدل موقف التصدي. وتلك ظاهرة لم تقتصر على دائرة الخطاب المسيحي، بل تجاوزتها إلى خارجها. حتى في بداية القرن الثالث عشر، في «معركة الفنون السبع» La Bataille des sept arts لهنري أنديلي Henri Andeli رفع طلاب أورليان ضد مناطقة باريس راية النحو والخطابة. ولقد تناول هذا الصراع صروح المعرفة والعلوم المستقلة، وكانت الهومانية الأدبية هي التي منيت بالهزيمة. وظل النصر حليف المنطق Dame Logique حتى قيام الهومانية humanisme في القرن الخامس عشر.

أما النهضة الثانية في القرن الثاني عشر، تلك التي اتصلت حلقاتها في طليطلة، فكانت ذات طبيعة مختلفة. كانت حركة تَمَلُّكٍ ثقافي يمكن مقارنتها بتلك التي شهدتها بغداد في زمن الدولة العباسية. ولم تشكّل هذه الحركة نشاطها من خلال مدارس متناحرة تتنافس بما أوتيت كل منها من معارف وقدرات وإبداعات تقنية. وإنما اتخذ نشاطها صورة عمل هائل في الترجمة، انطبع سياسياً بشخصية مطران طليطلة. هكذا نرى المهزوم مرة أخرى يستولي على المنتصر ثقافياً.

ومن الممكن تتبع ما آلت إليه كل من النهضتين على مدى الفترة المتأخرة من العصر

الوسيط. سنجد المواقف والسيناريوهات تتكرر، وتقاليد كل واحدة تستمر. وما كان المنطق الحدي الذي استحوز نهائياً على اللاهوت ابتداء من القرن الرابع عشر إلا وليد جدل القرن الثاني عشر وحده، لم يأخذ شيئاً، أو لم يأخذ شيئاً تقريباً، من المدونات الفلسفية اليونانية العربية. كان هذا المنطق الحدي نتاجاً محلياً خالصاً. وسنرى رد فعل برنار حيال اللاهوتيين الجدليين يعاود ظهوره فيما بعد، حيناً بعد حين. في القرن الخامس عشر سيظهر عندما يستعين المستشار الهوماني چان چيرسون Jean Gerson بالخطابة ضد المنطق الذي سمي خطأً المنطق المشائي «=الأرسطوطاليسي». ثم يعود فيظهر أيضاً، وبدرجة عالية، على يد مارتين لوتر، الذي يعمد إلى تقبيح صورة اللاهوتي المنطقي theologicus logicus «البشعة» في مساجلته الكبيرة ضد اللاهوت الاسكولائي Disputatio contra theologiam scolasticam.

كذلك النهضة الثانية التي شهدها القرن الثاني عشر سيكون لها هي أيضاً ما بعدها من مستتبعات مستمرة، منها: الاسكولائية في القرن الثالث عشر، ثم بعدها التوماسية tho-misme والألبرتية albertisme، حتى الإسكوتية scotisme إلى حد ما. وجزء كبير من تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط المتأخر تشغله المواجهة بين الفكر الموروث عن المشائية العربية، وهوجة furia منطقية موروثة عن حَرْفَنة الجدليين الباريسيين في السنوات التالية على ١١٤٠. لم يكن التعارض بين الحياة القديمة والحياة العصرية الذي قسم أوروبا في نهاية القرن الرابع عشر في جانب منه إلا تلاقي شطري نهضة القرن الثاني عشر اللذين أصبحا يقفان بعضهما من البعض موقف العداء.

العالم اللاتيني بعد استرداد إسبانيا.
«التراث الأوروبي الأصيل».

ظل العالم الناطق باللاتينية إذن يعيش حتى منتصف القرن الثاني عشر على ميراثه الخاص. وكانت تلك الفترة فترة تدعيم مكتسبات القرن التاسع؛ كذلك كانت فترة ابتكار انطلق من المدونات الفلسفية اليونانية المنقولة إلى اللاتينية والتي كانت متواضعة، كما كانت تلك الفترة هي ذروة عصر بونسيوس aetas boetiana. وهي أيضاً عصر النحويين. ولكن إسهام النحويين هنا اختلف عن إسهامهم في العالم الإسلامي. فعلى العكس مما حدث في العالم الإسلامي في مساجلات بغداد وسرقسطة، لعب النحويون الناطقون باللاتينية دوراً حاسماً في تقدم الفلسفة. كان تفكير النحويين الناطقين باللاتينية مركزاً على اللغة اللاتينية، ولذلك كان يستهدف ما هو عام. وعلى الرغم من أن النحويين في القرن الثاني عشر كانوا

يفكرون باللاتينية وانطلاقاً من اللاتينية فيما يؤلفون من نحو، إلا أن نحوهم هذا كان يرجو أن يكون عاماً. أضف إلى ذلك أن اللغة اللاتينية، ليست مثل العربية بالنسبة إلى النحويين العرب المسلمين، لغة الوحي. فاللاتينية هي لغة كل متكلم، هي لغة الموضوع المعرفي للغة. ومن الطبيعي أن النحويين العرب كان يمكنهم أن يقولوا نفس الشيء (وهو ما قاله بالفعل بعضهم بطريقتهم عندما دحضوا المناطقة). ولكن ليس هذا هو الشيء المهم، الشيء المهم هو أن عمومية النحو الناطق باللاتينية تأتي من أنه كان ينطبق على مقولات التفكير مثلما ينطبق على مقولات اللغة، وأنه كان في هذه الناحية يفتئت على مجال المناطقة، افتئاتاً بلغ به حد إعطائهم الجزء الجوهري من المفاهيم التي ستؤدي في مطلع القرن الثالث عشر إلى إحداث إعادة صهر وسبك كامل للدلالية المنطقية وإلى تجاوز نهائي لمبدئيات نظرية المعنى التي جاءت في «كتاب العبارة» Peri hermeneias.

هذا الإخصاب المتبادل بين النحو والمنطق الذي يظهر واضحاً كالشمس في مصنفات الأساتذة أصحاب الشخصيات الخلابة من أمثال پيير هيلي Pierre Hélie (في النحو) وپيير أبيلار (في المنطق) لا يشكل كل ثقافة النصف الأول من القرن الثاني عشر. فقد ظهرت في مواجهة ألوان التقدم المتضافرة لفنون اللغة وتغلغلها التدريجي في ميدان العلم المقدس، اتجاهات أخرى، ظهر: اهتمام جديد بالطبيعة لن يلبث أن يتعرض لهزة عميقة عند وصول المصادر العربية التي ستنتزع الناطقين باللاتينية من العقلية الرمزية وتدفعهم إلى بداية عقلية علمية؛ وظهر: رفض للهيمنة الفلسفية بلغ ذروته في الإدانة العنيفة لاستخدام الجدل في اللاهوت تلك الإدانة التي تولاها برنار الكليرڤوني ضد أبيلار.

مدارس القرن الثاني عشر. شارتر، سان ڤيكتور.

شهد القرن الثاني عشر ثقافة عقلية رهبانية حقيقية تفرض نفسها على الساحة. والقرن الثاني عشر هو بامتياز عصر المدارس الكاتدرائية. كانت الحياة العقلية حتى القرن الحادي عشر منطبعة إلى مدى بعيد بالطابع الإقطاعي، وكان مركزها هو الدير. وكان الدير يعيش ويزدهر في الإطارالعام للإقتصاد الإقطاعي والعقد الإقطاعي. كان استيعاب النصوص في مدارس الأديرة يجري بحسب المقومات الخاصة للنحويين الرومان التي حملها ووجهها مثل أعلى تأملي صادر عن فكر يعمل في صمت. وشهدت الثورة التي شملت المحليات في القرن الثاني عشر ازدهار شكل آخر من المدارس، هي المدارس الأسقفية أو المطرانية أو الكاتدرائية التي ثبتت أركانها في قلب المدن حول الكاتدرائيات. في الإطار الجديد الذي شغلته المدرسة

الكاتدرائية وُضعت المقومات التقليدية في خدمة مثل أعلى جديد للاتصال والتبادل يعكس الازدهار التدريجي للمدن والحاجة إلى بلاغة تضمن تحقيق «الاتصال الحلو والمثمر بين العقل والكلمة» وتوحد وتجمع أهل المدن (بحسب رأي چون ‹چان› الساليسبوري-Jean de Salisbu-ry، انظر Metalogicon, I, 1 باللاتينية Metalogicum). هذان النمطان من التفكير هما نمطان للحياة ونمطان للقراءة متعارضان تعارضاً أساسياً.

اختلفت طبقات جديدة من «المجاورين» المتحللين من قاعدة الطاعة إلى هذه «المدارس الكاتدرائية» التي عكفت على الاستمتاع بالفنون الحرة، في الوقت الذي كانت فيه مدارس الأديرة نفضل تأمل الكتاب المقدس. وكانت لكل مدرسة تخصصها. كانت مدرسة أورليان تهتم بالنحو خاصةً. وكانت شارتر تهتم بالرباعية ‹الحساب، الفلك، الهندسة، الموسيقى›، وباريس تهتم بالجدل. وتعددت المراكز، وكانت في البداية متواضعة - كاهن واحد، وكرسي واحد وعدد من المجاورين - ثم اتسعت. وكانت بعض المراكز تقوم طالما استمرت حلقة الأستاذ ثم تنفض، مثل أنجيه Angers مع ألچيه Ulger، وريمس مع ألبريك Albéric، وأوسير Auxerreمع چيلبير Gilbert، ولون Laon مع أنسيلم وجوتييه المورتانيGauthier de Mortagne ؛ وكانت هناك مراكز مثل كنتربري أو طليطلة أكثر ثباتاً على الرغم من أن الأساتذة كانوا يتنقلون ومن أن الطلاب كانوا يتبعونهم وكأنما «كان يجذبهم درس الفلسفة الحقيقية» على حد قول أبيلار.

كان أفلاطونيو شارتر يعكفون على محاورة طيماوس، يدرسونها بأدوات الرباعية، وكانوا يكوّنون تياراً من أكثر تيارات القرن الثاني عشر أصالة. وتتابعت أجيال من الأساتذة maîtres (أو «المستشارين chanceliers») على نظارة المدرسة: برنار الشارتري مؤسسها (مستشاراً من ١١١٩ إلى ١١٢٦) وچيلبير البواتيئي Gilbert de Poitiers (١١٢٦ - ١١٤٠)، تييري Thierry الشارتري (١١٤٢ - ١١٥٠) ثم جيوم الكونشيGuillaume de Conches (توفي حول عام ١١٥٤) الذي تتلمذ عليه چون الساليسبوري.

معنى الأفلاطونية الوسيطية. - كان الشارتريون أفلاطونيين صدامين، ولكنهم لم يكونوا يعرفون شيئاً ذا بال مما كتب. وكان النص ‹الأفلاطوني› الوحيد الذي يرجعون إليه هو جذاذة من محاورة طيماوس (تقابل في الأصل 58- 17a) يطالعونها في ترجمة مشروحة أنشأها المسيحي خالقيديوس Chalcidius في النصف الأول من القرن الرابع. ويستشهد خالقيديوس في كتاباته بأوريجينيس Ôrigenês ‹من علماء أواخر القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث› وبشرحه الذي حفظ بقية صامتة عن مذاهب فلسفية تنتمي إلى الأفلاطونية

الوسيطة médio-platoniciennes (مما ذهب إليه: أتيكوس Atticus من القرن الأول قبل الميلاد؛ وأپوليوس Apuleius ويكتب الفرنسيون اسمه Apulée وهو فيلسوف من القرن الثاني) أو فيثاغورثية محدثة(مما ذهب إليه: نومينيوس Numenius ويكتب اسمه باليونانية Noumê-nios وهو فيلسوف من القرن الثاني). وهذا النص الذي يذكر مصنفه أنه يتكون من سبع وعشرين فقرة، لم تصل إلينا منه إلا ثلاث عشرة فقرة فقط. وربما أتيحت للشارتريين إمكانيتان أخريان لدخول عالم طيماوس، تتسمان هما أيضاً بعيوب متفاوتة، إحداهما هي: ترجمة سيسيرون الناقصة، والثانية هي: الاستشهادات العديدة التي وشي بها «شرح على حلم سيبيون Scipion» لسيسيرون، من وضع ماكروبيوس Macrobius <بالفرنسية ماكروب Macrobe وهو أفلاطوني محدث من مطلع القرن الخامس.> وكانوا يعتبرون «طيماوس Timaios» بمثابة رسالة في خلق العالم تتعرض عابراً لموضوع طبيعة الروح وأصلها (مذهب التناسخ)، ولهذا كانت مصدر إلهام بالنسبة إلى الشارتريين، الذين كانوا يضعون ثقتهم الفائقة في الأفلاطونية وشخص أفلاطون نفسه - «أمير الفلاسفة» على ماجاء في كلمة تحت الأستاذية المزدوجة لسيسيرون وأوغسطين - وكانت ثقتهم الفائقة هذه يزيدها ما تصوروه من أن أعمال أفلاطون تهدف إلى عقد الاتفاق بين العلم المقدس وبين الرياضيات والمعارف الطبيعية. و«رسالة عن عمل الأيام الستة Traité de l'oeuvre des jours» من تأليف تييري الشارتري (توفي قبل عام ١١٥٥) و«تعليقات على أفلاطون Gloses sur Platon» من تأليف النورماندي جيوم الكونشي نصان من أشد النصوص تمثيلاً لهذه المدرسة المقسمة بين الفيثاغورثية المحدثة والأفلاطونية.

و«تعليقات» جيوم الكونشي تعتبر منشوراً عن الثقافة الشارترية، فيها: معلومات عن الطب مأخوذة من قنسطنطين الأفريقي، جنباً إلى جنب مع تعاليم خالقيديوس (عن مذهب المادة) وتعاليم ماكروبيوس (عن صورة العالم الكوسموجرافيا) وبوئسيوس (معلومات الرياضيات مأخوذة من كتاب «الموسيقاDe musica» وكتاب «الرياضة De arithmetica»). أما بقية مصنفات أفلاطون فلم تلعب أي دور مباشر. وليس معنى ذلك أن مضمون مصنفات أفلاطون لم يكن معروفاً. فقد كان هناك وسطاء آخرون، نذكر منهم آباء الكنيسة: ففي بداية الكتاب الثاني من كتابه «المجادلات Disputationes» وحده يقدم أرنوبيوس Arnobius - وهو من النصف الثاني من القرن الثالث - إلى القراء مقتطفات من «فيدون» ومن «ثياتيتوس Theaitetos» ومن «السياسي» Politikos. أما ما كان المؤلفون في القرن الثاني عشر يفهمونه تحت اسم أفلاطون فلم يكن مذهب أفلاطون، بل كان توليفة «قائمة على الفكر الهيلليني، تغذيها الخبرة الدينية المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية مندمجة اندماجاً حميماً بآراء رواقية وفلسفية مختلفة الموارد» (انظر R. Klibansky). والحق أن النقط الأساسية

الجوهرية للمذهب الأفلاطوني، مثل نظرية المُثل، كانت معروفة من خلال فصول ملخصة من قبيل «المسألة ٤٠» Question 40 المشهورة لأوغسطين ألحت في التماس المعنى الذي أرادته حتى انتهت في القرن الرابع عشر إلى حِكَمٍ من قبيل هذه الحكمة: «المكذب بالمُثل ‹الأفلاطونية›، مكذب بابن الله». وبعد مدرسة شارتر ظلت «الأفلاطونية» المدعاة طوال عقود تمثل فلسفة اللاهوتيين ‹الذين رأوا بينها وبين اللاهوت المسيحي ما حلا لهم من توافقات›. إنما تولدت هذا التوافقات بين «الأفلاطونية» من ناحية وبين «اللاهوت المسيحي في شأن الخلق في الكلمة» من ناحية أخرى عن مجرد مقاربات تمجيدية ابتدعت في جهل شديد بالمصادر الأصلية، واستغلت فيما بعد إلى أقصى حد للتصدي للمعطيات التي أنكرت الخلق في الكلمة والتي نسبت إلى «أرسطوطاليسية» محرفة، زاد التحريف أو قل. وهكذا انتهى الربط بين التفسيرات ذات التوجه المسيحي للخلق الإبداعي الديميورجي في طيماوس وبين عناصر النظرية المثالية de Ideis المستخلصة من تهجدات آباء الكنيسة إلى نوع من المدونة العامة اللاهوتية المعارضة للفلسفة المشائية، التي دعموها وبرروها استرجاعياً بإضافة بيانات استمدوها تدريجياً من المدونة الفلسفية العربية. وما نصل إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر خاصة حتى نجد توليفة ربطت فيها «الأفلاطونية» ببعض المعطيات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة المنقولة أساساً عن ابن سينا، تتخذ شكل لاهوت يقوم على الفاعل الأول primum Agens، خالق الوجود، وتجعل منه اللاهوت الفلسفي الوحيد للخلق القادر على التصدي للفلسفة «المشائية» القائلة بالمحرك الأول primum Movens والتي صاغها أصحابها ليفسروا حركة المكونات المختلفة لعالم أبدي.

قامت مدرسة دير سان ڤيكتور في باريس، وشهدت تألق شخصيات عديدة: جيوم الشامپوني - معلم أبيلار - ثم أجيالاً من «الڤيكتوريين» هوجو Hugues الڤيكتوري (المتوفي في عام ١١٤١) وأشار Achard الڤيكتوري (المتوفي في عام ١١٧٠ أو ١١٧١) وريشار Richard الڤيكتوري (المتوفي في عام ١١٧٣) وأندريه André الڤيكتوري (المتوفي في عام ١١٧٥) وجوديفروا Godefroid الڤيكتوري (المتوفى حول عام ١١٩٤) وجوتييه Gauthier الڤيكتوري (المتوفي حول عام ١١٩٧). وشهدت المدرسة آخر ومضات شهرتها في القرن الثالث عشر حيث برز فيها توماس جاللوس Thomas Galluus (توفي في عام ١٢٤٦) رئيس دير ڤيرسي Verceil ، شارح كتاب ديونيسيوس الأريوپاجي المنحول.

وريشار الڤيكتوري الذي رفعه دانتي في «الكوميديا الإلهية» إلى ذروة التكريم هو مؤلف رسالة عن التثليث De Trinitate وعدد من المصنفات الروحية (Beniamin minor, Beniamin maior, Traité des quatre degrés de la violente charité) التي تعرض مفهوماً صوفياً للروح القدس الخير. ومذهبه في الروح القائم على ثنائية المبادىء النفسية -

«العقل» و«العاطفة» - ألهم إلى حد بعيد اللاهوت الصوفي الذي يتناول الحلول عن طريق «العاطفة المبدئية للروح» ، ذلك اللاهوت الذي ارتقى به توماس جاللوس مدارج الكمال.

أما «أشار الڤيكتوري» - الذي انتخب رئيساً للدير في عام ١١٥٥، ثم مطراناً في أڤرانش Avranches في عام ١١٦١- فهو مؤلف رسالة عن «وحدانية الله وتعددية المخلوقات» L'unité de Dieu et la pluralité des créatures عرض فيها شيئاً فريداً في العصر الوسيط ألا وهو منظومة لاهوتية يبدو أنها تعود إلى أفلاطون ومحاورته «السفسطائي» على نحو يتجاوز التعميمات الأفلاطونية المحدثة التقليدية عن صدور الواحد في المتعدد (انظر E. Martineau). في هذه الرسالة يجعل لتعددية المخلوقات ما يناظرها من تعددية معقولة «تتصل مباشرة بالواحدانية العليا»، ولكنها تأسست في توجه داخلي نحو هذه الوحدانية ذاتها - وهذا موضوع حفظ اسمه فأشار إليه في القرن الرابع عشر چان الريپي Jean de Ripa وإن وضعه تحت أستاذية أنسيلم.

كتب جوتييه الڤيكتوري، وكان ذا عقلية محدودة مندفعة، منشوراً رجعياً ضد التجديدات الفلسفية واللاهوتية في زمانه. ورسالته «ضد متاهات فرنسا الأربع» Contra quatuor labyrinthos Franciae تعتبر «عملاً رديئاً ومصنفاً رديئاً» (انظر P. Glorieux) ونموذجاً ممتازاً للاهوت الأصولي المتزمت. أما ضحاياه وهم پيير أبيلار وپيير لومبار وپيير البواتيئي وچيلبير البواتيئي، الذين سمّاهم «متاهات فرنسا الأربع» فلم تَحُل هجماته عليهم دون بقائهم فلسفياً ولاهوتياً.

أما جوديفروا الڤيكتوري فكان تلميذاً في مدرسة پتي پون École du Petit-Pont (تقريباً من عام ١١٤٠ إلى ١١٥٠) ثم التحق بمدرسة سان ڤيكتور في السنوات بعد ١١٦٠. وتتلمذ على ريشار الڤيكتوري. خلّف جوديفروا شرحاً أخلاقياً على كتاب الأيام الستة (Microcosmus) وكتاباً بعنوان «منبع الفلسفة» Fons Philosophiae عبارة عن مجموعة نصوص منظومة فيها ما فيها من تباين، ويسير فيها التفكير في جسم المسيح - Anathomia corporis Christ, De spritulai corpore Christi - بجانب تقسيم للفلسفة مقتبس من هوجو الڤيكتوري Hugues de Saint-Victor. ويكتسي كتاب جوديفروا بالنسبة إلى مؤرخ الفلسفة قيمة خاصة لما به من إشارات إلى تلاميذ الأساتذة المعاصرين: ألپوريتانيين Porretani تلاميذ چيلبير البواتيني، والألبريكانيين Albricani أشياع آلبيريك الباريسي، والروبرتينيين Robertini تلاميذ روبرت الميلوني، والپارڤيپونتانيين Parvipontani أتباع آدم البالشامي Adam de Balsham، وكانوا ينقسمون إلى مجموعتين متعارضتين: الإسميين nominales والواقعيين reales.

وأكبر شخصية في المدرسة الڤيكتورية هو هوجو Hugo <يسميه الفرنسيون هوج Hugues الڤيكتوري.> ولد في ساكسونيا بألمانيا ودرس في دير هامرسليبن Hamersleben، ثم أقام في باريس، في المدرسة التي أسسها جيوم الشامپوئي، كان لاهوتياً طويل الباع، أعماله الأساسية كتاب بعنوان «مرشد في تعلم القراءة» Didascalion de studio legendi يعرض على نحو منظم علم اليونان والعصر الأنتيكي المتأخر، و De sacramenti fidei christianae «أسرار الإيمان المسيحي» الذي يعتبر واحداً من الملخصات اللاهوتية الشاملة الكبيرة الأولى في العصر الوسيط الغربي، وشرحاً على «الدرجات السماوية» لديونسيوس، الذي ضم إلى مدونة Corpus dionysien de l'Université de Paris فأصبح مرجعاً لكل الاسكولائية.

نجد في كتاب «أسرار الإيمان المسيحي» واحداً من الموضوعات البالغة التجديد هو الإعداد النظري للإطارات اللاهوتية لفكرة العدل المسيحية. والعدل الذي يتحدث عنه هوجو هو العدل الإلهي بمقولاته الخاصة - الالتزام، الاستحقاق، العقاب، الثواب، السماح، التبرير، الخلاص - وليس هو العدل المستغرق بالمعنى الأخلاقي والسياسي في التراث الفلسفي الأرسطوطاليسي. وعلى الرغم من ذلك فالمسألة المحورية فيه، وهي مسألة العدل مع الخاطيء، إشكالية أوغسطينية وأنسيلمية، قد روت حقول الفلسفة الأخلاقية كلها حتى القرن السابع عشر. والمشكلة هي : إذا كان من السهل أن نقبل أن الله عادل في عقابه المذنبين، فكيف نتصور أنه يظل عادلاً عندما يغفر لهم، فليس لهم استحقاق، وليس لهم بالتالي ما يبرر نيل الغفران؟ وتتلخص إجابة هوجو في أنه يرفض أي عدل حيال الخاطيء، حتى ولو كان له ما يبرره. ولكي يصل إلى هذه النتيجة يميز بين أمرين، من ناحية «ما هو بذاته per se» ومن ناحية ثانية «ما هو من خلال آخر per aliud»، وهو التمييز الذي أخذ به أنسيلم : الله عادل عندما يعمل، وهو عادل بذاته، لأن عمله هو فعل ذاته؛ أما الخاطيء، فهو على العكس، حتى إذا كان لديه تبرير، ليس عادلاً ، لأن التلقي يتعارض مع استحقاقه، ولهذا يبقى عادلاً من خلال آخر - لا بذاته وبطبيعته، بل بالمنة.

يقول: « هناك نمط أول من العدل ينبع من التزام الفاعل، ونمط آخر ينبع من استحقاق الشخص الذي يعاني الفعل. والعدل الذي يتولد عن التزام الفاعل هو عدل قدرة، والعدل الذي يتولد عن استحقاق الشخص الذي يعاني الفعل هو عدل إنصاف. فبناء على عدل القدرة يُتاح لفاعل أن يؤدي دون ظلم كل ما تفرضه قدرته إذا كانت تلك هي رغبته. أما عدل الإنصاف فبه يتلقى الشخص الذي يعاني الفعل، حتى إذا لم تكن لديه رغبة، جزاءً يرجع إلى استحقاقه. وبناء على هذا المعنى، عندما يعاقب الله الخاطيء، فإنه يعدل، لأنه بقدرته يستطيع أن يفعل ما يشاء. كذلك الخاطيء عندما يعاقَب يكون عقابه عدلاً، لأنه عن استحقاق، ينال الجزاء الذي يستحقه. في هذه الحالة إذن، هناك، من ناحية: القدرة العادلة

التي بها يتصرف الله عدلاً وهو عادل، ومن ناحية ثانية: الجزاء المحايد الذي به يعاني الخاطيء معاناة عادلة، وهذا الجزاء لا يجعله عادلاً، لأن العقاب هنا هو الذي يتصف بالعدل. أما عندما يشمل الله الخاطيء بعدله، فهو أيضاً يتصرف عدلاً، ولكنه يكون عادلاً عدل مقدرة له أن يمارسها. وبالمقابل هذا الشخص الذي ينال العدل يكون عادلاً بما يتلقى من عدل، لا بأنه يتلقى العدل ضد ما يستحقه. وهو ليس في وضع الظلم بما تلقى من شيء لا حق له فيه، لأنه ليس هو الفاعل لما يتلقاه، وأنه على العكس يكتفي بالتلقي سلبياً. ولهذا فالذي يفعل (الله) عادلٌ بأنه يفعل، وبفضيلة العدل الذي يمارسه. ولكن الذي يتلقى (الخاطيء) عادل بالعدل الذي يتلقاه، وهو ليس عادلاً بأنه يتلقى العدل، لأنه بذاته محروم من كل عدل، فهو لا يتلقى العدل إلا باسم المنة.»

وهو قد صنف الفلسفة إلى أربعة أجزاء (فلسفة نظرية، وعملية، وآلية ومنطقية) في كتابه «مرشد في تعلم القراءة» Didascalion de studio legendi وهو تقسيم ظل حتى القرن الثالث عشر مرجعاً ملزماً. استأنف هوجو المثل الأعلى الأنتيكي الذي نقله أوغسطين وكاسيودورس وإيزيدور الإشبيلي وألكوين فجعل الفنون الحرة «أساس كل مذهب». فمن المنطقي جداً - وقد أفسح لها مكاناً في برنامجه - أن يكون هو الذي فرض المعنى الاشتقاقي «العاهر» للفنون الآلية، علامة على الحط من قيمة العمل اليدوي في عقول المفكرين الاسكولائيين الأول.

والفنون السبعة الميكانيكية التي ميزها هوجو، وهي

[١] شغل الصوف أو فن الملبس lanificium

[٢] الفن العسكري والمعماري armatura

[٣] فن الملاحة navigatio

[٤] الزراعة agricultura

[٥] صيد الحيوان وصيد السمك vanatio

[٦] الطب medicina

[٧] المسرح theatrica

- فنون كانت تعتبر عاهرة adulterina نتيجة لخطأ من المترجم الذي نقل من اليونانية إلى اللاتينية، فقد نقل الفعل اليوناني mechanaomai ومعناه يصنع آلات إلى الفعل

اللاتيني moechari ومعناه يرتكب الفاحشة. أما الفنون الحرة - الثلاثية (النحو والمنطق والخطابة) والرباعية (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) - فكانوا يسمونها حرة لأن المفروض فيها أنها تحرر الإنسان من عبودية المادة ومن هموم الحياة اليومية أو لأنهم افترضوا أن الذين كانوا يمارسونها في الأصل كانوا الرجال الأحرار liberi الذين كانوا ينقلوها إلى نسلهم على أنها سر من الأسرار. وسنجد أن فن المسرح، آخر الفنون الآلية عند هوجو، سيتبدل إلى الخيمياء alchimie (على نحو ما نرى عند ڤانسان البوڤي Vincent de Beauvais) أو إلى فن التخمين على نحو ما نرى في «تقسيم العلوم» Divisio scientiarum من تأليف أرنول البروڤنسي Arnoul de Provence، أستاذ الفنون في باريس في السنوات بعد ١٢٥٠.

الجدليون في باريس: الإسميون والواقعيون

تتمثل إحدى السمات الكبرى المميزة للقرن الثاني عشر في إنشاء مدارس في باريس خصصت لتعليم وممارسة الجدل. من هذه المدارس خرج المنطق بصورته الوسيطية الخصيصة وبما أنجزه من إنجازات تجاوزت حدود الأرسطوطاليسية تجاوزاً بعيداً. وشهدت هذه المدارس اللقاء بين المنطق الجديد الذي سمي «منطق المحدثين» logica modernorum أو المنطق الحدي (لأنه اختص على نحو كبير بدراسة الخصائص النحوية الدلالية للحدود) والعلم المقدس وهو لقاء أدى بدوره إلى ميلاد شكل من اللاهوت الجديد سينتصر في القرن الرابع عشر خاصةً.

أقيمت مدارس الجدل على الشاطيء الأيسر من نهر السين في باريس، وارتبطت بشخصية هذا وذاك من أساتذتها المبرزين، وأشهرهم هو أبيلار الذي بدأ نشاطه منذ ١١٠٥-١١٠٨ في مدرسة قامت فوق جبل سانت چينيڤييف، وكان لخلفائه (ألبيريك الباريسي، أو ألبيريك المونتي منذ عام ١١٣٨، والإنجليزي روبرت الميلوني منذ عام ١١٥٠) تلاميذهم أو مدارسهم التي ارتبطت بهم. واتخذت كل مدرسة أو مجموعة من التلاميذ اسماً تنسب به إلى أستاذها. فكان هناك المنتانيون Montani أو الإلبيريكيون Albrici تلاميذ ألبيريك الذي كان معلم چون الساليسبوري وجيوم الصوري، وكان هناك الميلودينيون Melidunenses أو الروبرتيون Robertini تلاميذ روبرت، والپاڤيپونتانيون Pavipontani أو الأداميون Adamiti تلاميذ آدم البلشامي الذي كانت مدرسته قائمة قرب الجسر الصغير الپيتي پون Petit-Pont، والبواتيئيون أو الپوريتانيون Porretani تلاميذ چيلبير الپواتيئي ‹پواتيئي صفة النسبة إلى مدينة ودير پواتييه، وكلمة پوريتاني هي المقابل اللاتيني لپواتيئي›، وكان من خريجي شارتر، وكان اسمه يكتب باللاتينية Gilberti Porreta، والكاپوانيون Capuani تلاميذ پيير الكاپوي Pierre de Capoue.

كانت كل مدرسة تسمى «فرقة» secta ، وكانت لها أطروحاتها الخاصة التي تدافع عنها في المناقشات العامة المستمرة التي كان يتقابل فيها التلاميذ والمعلمون وجها لوجه. وهناك كتاب بعنوان «الفن ‹المنطق› الميلوني» Ars Meliduna كتبه بين عام ١١٥٤ و١١٨٠ مدرس من «مدرسة روبرت الميلوني» الواقعة فوق جبل سانت چينيڤييف، يعرض فيه قائمة بثلاثة وخمسين «موقفاً» تحدد الخط الفلسفي opinio professionis للطائفة الميلونية. هذه الأطروحات التي تغطي المنطق كله تتسم عمداً بالمفارقة. ونختار فيما يلي على سبيل المثال أكثرها خصيصية:

[٩] ليس هناك شكل عرَضي

[١٢] لا وجود لشيء خطأ

[١٣] ما من اسم يحتمل معنيين

[١٤] من من قضية تحتمل عدة معان

[١٥] التحديد واسم المحدد يعنيان نفس الشيء

[١٩] ليست الروح جزءاً من أي إنسان

[٢٣] كل حجة ضرورية

[٣٣] ليست هناك جملة ناقصة

[٣٥] كل الأجناس والأنواع تنتمي إلى المقولة الأولى

[٣٦] المقولة صيغة حمل

[٤٧] ليس هناك اسم فرض ثان لا يعني كلياً أو مفرداً

[٥٢] ليس هناك اسم دال على واقع منطقي res artificialis لا يعني كلياً أو مفرداً.

و«تلخيص المنطق البواتيني» Compendium Logicae Porretanum الذي كتب بين ١١١٥ و١١٧٠ يعطي على نحو مشابه قائمة الأطروحات التي دافعت عنها مدرسة چيلبير البواتيني :

[١ -١] كل نغمة صوتيةجسم

[١ -٨] كل اسم يعني شيئين

[١ -١٨] النهائي واللانهائي لهما نفس المعنى

[١ -٢١] المبني للمعلوم والمبني للمجهول لهما نفس المعنى

[١ -٢٣] فعل يكون لا يعني كلياً، وكذلك فعل يسمًى وكلمة واحد

[٢ -٦] المفردة وغير المحددة لهما نفس القضية

[٢ -١٢] كل قضية إيجابية تعني شيئاً صادقاً

[٢ -١٣] كل قضية سلبية تعني شيئاً كاذباً.

هذه الأطروحات كان المعارضون يأخذونها في كثير من الأحيان ويناقشونها في نصوص مختلفة أشد الاختلاف. يشهد على هذا تفسير كتبه مؤلف مجهول على «المقولات» (انظر Anonymus d'Orvillensis, Oxfordm Bodleian Library, D'Orville, 207) يحتوي على مناقشة للقاعدة رقم [٣٦] الواردة في «المنطق الميلوني». ويختم المؤلف المجهول المناقشة فيربط هذه القاعدة محل المناقشة بقاعدة مستخدمة في مدرسته، يقول: « هذه القاعدة مأخوذة من قاعدة أخرى في أطروحاتنا. هي القاعدة التي تقول "ليس هناك شكل متضمن في شكل آخر". »

من بين نظار المدارس يبرز بصفة خاصة ثلاثة هم أبيلار وچيلبير البواتيئي وآدم البالشامي.

پيير أبيلار (١٠٧٩ -١١٤٢)

ليست هناك حياة عرفها الناس أفضل من حياة أبيلار، فيلسوف پالليه Pallet القريبة من مدينة نانت Nantes ، فقد ألف واحدة من السير الذاتية الغربية الأولى، اختار لها اسماً له دلالته الرمزية هو Historia calamitatum أي «قصة المصائب» قص فيها خبر المراحل الأساسية لحياة صاخبة، سلكت على التوالي مسالك المجد العلمي (التدريس في باريس حيث وضع بالفعل نهاية لمسيرة أستاذه جيوم الشامپوني الوظيفية) والغرام (الزواج سراً بإيلويز Héloïse ‹التي كانت راهبة وعشقها وتزوجها بعد أن وضعت طفلاً›)، والانهيار الجسدي (الخصاء، فقد أمر به عم أيلويز ‹وهو الكاهن فولبير› أن يخصى في عام ١١١٨)، وحقد برنار الكليرڤوئي، والإدانات المذهبية (مجمع سواسون Soissons في عام ١١٢١ ومجمع سانس Sens في عام ١١٤٠) والتعرض لخطر القتل (محاولة اغتيال قام بها رهبان دير سان چيلداس

Saint-Gildas الذي أقام فيه من ١١٢٥ إلى ١١٣٢) ثم النهاية في الاعتكاف والنسيان (في عزلة دير كلوني الذي أمضى فيه آخر أيام حياته في عام ١١٤٢).

أما الأعمال الفلسفية واللاهوتية التي صنفها أبيلار فكانت على قدر الحياة الخارقة للمألوف التي عاشها: فهو أول منطقي لاهوتي، ابتكر المنهج الاسكولائي حيث وضع ملف «نعم ولا» Sic et Non وألف ثلاثة كتب في اللاهوت: «خلاصات اللاهوت» Theologia Summi boni و«اللاهوت المسيحي» Theologia Christiana و«اللاهوت الاسكولائي» Theo-logia Scholarium؛ وجدد بالكامل الصياغة البوئسيوسية للمنطق الأرسطوطاليسي (بتعليقاته المدونة على فورفوريوس وأرسطوطاليس وبوئسيوس، وكتابه في المنطق المسمى Logica Ingredientibus وكتابه المسمى Logica Nostrorum petitioni sociorum وبخاصة بكتابه في الجدل Dialectica)؛ وحدد شكلاً جديداً من الأخلاق، مسيحية المضمون، جدلية المنهج، تميّز النية على العمل (اعرف نفسك بنفسك Scito te ipsum أو: الأخلاق Ethi-ca ‹اسم الكتاب بالكامل هو: الأخلاق أو الكتاب المسمى "اعرف نفسك بنفسك" Ethica seu "liber dictus scito te ipsum")؛ وأخير في وقت امتلأ بالعنف فتح الحوار بين الثقافات («حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي»)

إشكالية الكليات

كانت مسألة الكليات تتخذ مكاناً جوهرياً أو تستأثر بالاهتمام كله في مدارس الجدل التي كانت تتنافس على استمالة الطلاب الباريسيين، ونعني بها: مدرسة الأستاذ أبيلار والأستاذ جيوم الشامبوني التي قامت في نوتردام Notre-Dame، ثم بعد عام ١١٠٨، في سان ڤيكتور؛ ومدرسة آدام البالشامي ؛ ومدرسة أبيلار نفسه التي أقيمت فوق جبل سانت چينيڤييف؛ ومدارس خلفائه ومنافسيه.

وفي الوقت الذي تدخل فيه أبيلار في المعركة، كان هناك موقفان يواجه بعضهما بعضاً: من ناحية الواقعية réalisme، ومن الناحية الأخرى الصوتية vocalisme التي نادى بها روسلان الكومپينيي Roscelin de Compiègne (توفي في عام ١١٢٠، والذي كان يعتبر الكليات مجرد علامات لغوية بسيطة، أو قد يتطرف فيعتبرها مجرد «همهمات صوتية» flatus vo-cis). أما الواقعية فاتخذت أشكالاً متباينة وصفها أبيلار وضحضها. أولاها الواقعية التي سميت «واقعية الماهية المادية» التي كان جيوم الشامبوني (توفي في عام ١١٢١) السابق إلى الدعوة إليها، وثانيتها الواقعية التي سميت «واقعية عدم الفصل».

والنظرية المسماة نظرية «واقعية عدم الفصل» التي تعارض «واقعية الماهية المادية» القائلة بأن كل نوع هو ماهية موجودة مادياً في كل شيء ينتمي إلى هذا النوع ويتميز عن الأشياء الأخرى المنتمية إلى هذا النوع بشكله فقط - وقد لخص أبيلار هذه النظرية تلخيصاً واضحاً في كتابه Logica Ingredientibus حيث يقول:

«والذين يقولون ‹بهذه النظرية› يتمسكون بالوجود الواقعي للكلي، ولكن بدلاً من القول بتطابق الماهية، يرون في الكلي تطابقاً عن طريق عدم الفصل بين ضروب الواقع التي تتسم بالتمايز؛ وهم يقولون مثلاً إن الرجال إذا نظرنا إليهم واحداً واحداً رأيناهم يتمايزون بعضهم عن بعض، ولكنهم رجال سواء بسواء، بمعنى أنهم لا يختلفون من حيث طبيعتهم كرجال. وهكذا فإن نفس الرجال الذين يُقال إنهم مفردون بناء على التمييز، يقال إنهم كليون بحسب عدم التفريق والتقاء سماتهم المتشابهة.»

عرضت "نظرية عدم الفصل" في شكلين متمايزين، ويبدو أن الذي دعا إليها أساساً كان هو جوسلان السواسوني Jocelyn de Soissons (في شكل النظرية التي سميت نظرية الجمع collection) وجوتييه المورتاني Gauthier de Mortagne (الذي كان يري أن الكلي حاضر فعلاً في كل فرد).

في مواجهة هذه المحاولات المعارضة قدم أبيلار حلاً أصيلاً، يتمثل في النظرية التي عرفت بنظرية «الوضع» statut، وهي مذهب لاواقعي أكثر منه إسمي، عاد إلى الحياة فيما بعد في أشكال مختلفة في عصور مختلفة من تاريخ الفلسفة: في القرن الرابع عشر مع مفهوم «المدلول المركب» عند جريجوار الريميني، وفي بداية القرن العشرين مع مفاهيم الموضوعي عند ألكيسيوس فونماينونج Alexius von Meinong والوضع والموضوع Sach-lage, Sachverhalt عند هوسيرل E. Husserl

نظرية الوضع. اللاواقعية.

أطروحة أبيلار المحورية هي أنه ليس هناك شيء كلي. فالشيء «رجل» هو بالضرورة رجل فرد («على أساس أن هناك رجالاً مفردين، منفصلين بعضهم عن البعض الآخر: وهم من ناحية الجسم يختلفون من ناحية الماهية والشكل؛ ولكنهم مع ذلك يلتقون في أنهم كلهم رجال. وأنا لا أقول أنهم يلتقون في «الرجل»، لأنه ليس هناك شيء يكون «رجلاً» إلا إذا انفصل.» فالأشياء لا توجد إلا مفردة، أعني منفصلة، متباعدة بعضها عن البعض، ولا يمكن أن تلتقي في شيء آخر، لأنه ليس هناك شيء إلا الشيء المفرد. ليس هناك شيء (مثلاً

"الرجل") لا يشار إليه باسم كلي: والأسماء الكلية ليس لها شيء تحمل إليه. ففيم تتفق الأشياء المنفصلة؟ علام تلتقي؟ إذا لم يكن التقاؤها في شيء كلي، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا بذاتها، أو بعبارة أدق : بما هي موجودة. وأبيلار يكتب : «إن هذه الأشياء تلتقي في أنها رجال» ، أي تلتقي في وجود رجال.

أن تكون رجلاً، أو واقعة أن تكون رجلاً، «ما هي برجل ولا بشيء، وما هي إلا واقعة تتمثل في ألا تكون في موضوع أو لا تكون عرضة لاحتمال عكوس أو عدم التصرف لا أكثر ولا أقل، وليس هذا في حد ذاته شيئاً، حتى وإن كانت هناك، بحسب أرسطو طاليس، الخصائص المميزة المشتركة بين كل الجواهر». ويستمر أبيلار في عرض مذهبه فيقول إنه إذا لم يكن التقاء الكائنات المنفصلة (المفردة) ليحصل في شيء، حيث إنه من الضروري رغم كل شيء أن يحصل لقاء، وإلا لكان الكون غباراً من ذرات متجاورة بدون رباط أو تماسك أو استقرار أنطولوجي، فلا بد أن نفهم أن هذا التلاقي الضروري بين الأشياء المنفصلة لا ينبغي أن يكوّن بذاته «شيئاً». وهو يكتب في «شرح على كتاب العبارة»:

«صحيحٌ تماماً أن كل «ما تقوله قضية» dictum propositionis ليس أشياء إلا عندما نقول سقراط وأفلاطون يلتقيان في "الوجود رجلا" أو في "الوجود جوهراً"، ولا يمكن، إذا وضعنا أنفسنا على مستوى الأشياء الإشارة إلى أي شيء تلتقي فيه.»

إنما واقع كل شيء، وماهية أو طبيعة كل رجل فرد هو ما يجعل أنه يلتقي برجال آخرين يشبههم. والتشابه بين أفراد من نوع واحد يرجع إلى طبيعتهم الفردية، أو بعبارة أدق، يرجع إلى وضعهم، إلى أنهم يكونون ما يكونون - رجالاً.

«إن ما يريد الإنسان قوله عند الحديث عن مثل هذا الالتقاء هو على سبيل المثال أن سقراط وأفلاطون يتشابهان من حيث كونهما رجلين، كما أن الفرس والحمار يتشابهان من حيث أنهما ليسا رجلين («أن لا يكون رجلاً» non esse hominem) أي عن طريق الواقعة التي تسمح لنا بأن نقول إنهما "لا-رجال". وهكذا فالقول عن أشياء منفصلة إنها تتلاقى هو القول إن هذه الأشياء المفردة في وضع يجعل بإمكاننا أن ننسب إليها عدداً معيناً من الصفات المحددة وأن ننفي عنها عدداً معيناً من الصفات المحددة: أن نقول على سبيل المثال إن هذه الأشياء رجال أو إنها بيضاء أو خيّرة، أو على العكس ننفي عنها أنها رجال أو أنها بيضاء.»

هناك إذن تماسك أنطولوجي في العالم يضمنه واقع معين للأنواع والأجناس. ولكن هذا الواقع ليس واقعَ شيء. هذا الذي يتلاقى فيه الرجال المتفردون، ماهية الرجل esse homi-nem، ليس له من واقع أكثر مما تتلاقى فيه الأشياء الحية (فرس أو حمار) التي ليست رجالاً: إنه وضع status <بالفرنسية statut> له جهة أنطولوجية خاصة. ليس "عدماً" nihil ولكنه

ليس شيئاً ما nulla res.

«ونحن عندما نؤكد أن التلاقي بين الأشياء المفردة ليس في حد ذاته شيئاً، فلا تظن أننا نسعى إلى أن نوحد في ضرب من العدم in nihilo أشياء، موجودة - على سبيل المثال عندما نقول إن هذا الرجل المفرد هنا وذاك الرجل المفرد هناك يتلاقيان في وضع الرجل in statu hominis، أي في أنهما رجلان. ما نريد أن نقوله هو فقط أنهما رجلان، وإنهما من منظور هذه العلاقة، لا فرق بينهما، أريد أن أقول على وجه الدقة، من حيث كونهما رجلين.»

و«الوضع» الذي يقول به إبيلار لا ينبغي خلطه بالوضع الذي يقول به البواتيئيون. كل ما في الأمر أن المدرستين استخدمتا نفس الكلمة. أما الخطوات والأدوات التصورية التي استخدمتها كل مدرسة فمختلفة. فأبيلار لم يشر في أية لحظة إلى «التوافق» conformitas الأثير إلى جلبير البواتيئي وإلى آلان الأليلي Alain de Lille من بعده. أن تكون رجلاً ليس خاصية مشتركة، وليس شكلاً موزعاً، وليس سمة جوهرية مشتركة. إنه حرْفياً ما يكونه كل رجل من حيث هو رجل. «عندما نتحدث عن الوضع فنحن لا نعني وجوداً essntia» (أي لا نعني شيئاً موجوداً. عند أبيلار كلمة ماهية essentia لا تعني «الماهية» في عرف الفلاسفة الإسكولائيين في القرن الثالث عشر الذين طالعوا ابن سينا، وإنما تعني «الموجود»، أي تعني «شيئاً»). ليس الوضع إذن شيئاً حاضراً في عدد من الأشياء الأخرى (شكلاً) وليس شيئاً يشارك فيه عدد من الأشياء الأخرى. وهذا هو السبب الذي يتيح لنا أن نقول إن رجالاً "رجال"، والذي يؤسس وحدة الإشارة اللغوية إليهم. «إننا نفهم من "حال كونه رجلاً" فقط واقعة "أن يكون رجلاً" esse hominem وهي ليست شيئاً، بل هي السبب المشترك لفرض نفس الاسم [اسم "رجل"] على كل الرجال الأفراد المختلفين،لأنهم بهذا يتلاقون بعضهم مع البعض الآخر» ويشدد أبيلار على أن السبب ليس بالضرورة شيئاً. ولابد من أجل بناء أنطولوجيا حقيقية قطع الصلة بوجهة نظر التأكيد الأنطولوجي، بالاتجاه إلى التشييء الذي يحكم تصورنا للوجود والسببية.

ولهذا فنظرية الكليات الأبيلاردية تفترض تجريداً للواقعي المنطقي من الواقع. والأنطولوجيا التي تستدعيها أقل إسمية منها «لا واقعية» (ج. چوليڤيه J. Jolivet). إنها تنطلق من مشكلة الاسم والتسمية عامةً، ولكنها لا تختزل الكليات إلى مجرد أسماء. إنها تبحث بين وجود الأشياء ووجود الأسماء عن طريق ثالث، هو من وجهة نظر بعينها، طريق التفكير (ومن هنا عنوان التصورية الذي كثيراً ما ألصق بأنطولوجيا أبيلار). ويمكننا أن نلخص هذه الأنطولوجيا على النحو التالي: وضع الإنسان هو أساس إمكانية تحميل اسم «رجل» بالنسبة إلى موضوع. هذا الوضع يعبر عنه «ما تقوله قضية» dictum propositionis،

القضية نفسها تعبير عن علاقة بين الموضوع والمحمول. لا الموضوع شيء، ولا المحمول شيء. فما الكلي إذن إلا اسم يمكن حمله، يتأسس على طبيعة أشياء، وهي طبيعة تؤسس وجود هذه الأشياء:

«المعنى [الصحيح] للكليات هو أنها وقائع مفردة من حيث هي تتسمى باسم واحد يرتهن بسبب مشترك يؤسس هذا التحميل.»

حوار التداخل الثقافي

يمثل «حوار» أبيلار Dialogus - «حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي» - منعطفاً في تاريخ الفلسفة الناطقة باللاتينية. فلأول مرة، يجري تقديم فيلسوف عربي وهو يحاور يهودياً ومسيحياً - أما المؤلف نفسه ، أبيلار (الذي نراه فيلسوفاً ومسيحياً) فقد ظل في موقف الحَكَم. وهذا «الحوار» من أعمال مرحلة النضج، كتبه أبيلار في دير كلوني، في السنة الأخيرة من حياة عامرة بالأحداث، قطعها الموت. ويشهد «الحوار» على أن الغرب الناطق باللاتينية، كان يقف على عتبة معاناة الصدمة الثقافية الطليطلية، وأنه كان قد وعى التطابق بين الفيلسوف العقلاني والمفكر في عالم الإسلام. وكان پيير أبيلار- مع أديلارد الباثي Adélard de Bath أو Adelard of Bath الذي يحمل اسماً قريب الشبه من اسمه - أبيلار وأديلار(ب/د) - من أوائل شهود التطابق بين الفكر العربي والفكر العقلي. بل من أوائل من قالوا به.

وعلى الرغم من عدم تحديد شخصية الفيلسوف المسلم في «الحوار» صراحة، فليس هناك شك في أنه فيلسوف مسلم. يبدأ «الحوار» بثلاث شخصيات تظهر لأبيلار في رؤيا بالليل وتطلب منه أن يحكم بينها. وهم جميعاً موحدون يعبدون الله الواحد، ولكن كلاً منهم يتبع دينه ونظام حياته. أحدهم مسيحي، والثاني يهودي، والثالث هو «الفيلسوف»، يسلكه أبيلار بين الموحدين، فهو إذن ليس كافراً، وهو يتسم بسمات خاصة: فهو، مثل العرب في رأي إديلارد الباثي، رجل يبحث عن الحقيقة التي تقوم على حجج، ويتبع في كل أمر العقل لا رأي الناس - وهذه هي الصورة الكلاسيكية للفيلسوف منذ سقراط - ولكنه أيضاً رجل درس «الأقيسة والحجج» المستخدمة في «مدارس بلده» قبل أن يتجه إلى الفلسفة الأخلاقية، ويبدأ نوعاً من الفحص النقدي «للأديان» <أو «الفرق الدينية المختلفة»> diversae fidei sctae «التي تقسم العالم اليوم»، بغية الوصول إلى معرفة أيها أكثر اتفاقاً مع العقل. وعلى الرغم من أن «الفرَق» الوحيدة التي يذكرها هي اليهودية والمسيحية، فالفيلسوف بداهةً لا يجهل وجود الإسلام. وهو قد أشار إليه بكلمات مغطاة وهو يحكي عن نشأته ورحلته في

طلب العلم «الذي تلقاه في المدارس بين أهله»؛ ثم هو في سياق الحوار، يتحدث إليه اليهودي حديث رجل أبناء دينه «يمارسون ختان الصبية في سن الثانية عشرة على سنة أبيهم إسماعيل.» ولقد أحسن ج. چوليڤيه التأويل، عندما أوضح أن هذا الفيلسوف الذي صوره أبيلار ليس رجلاً متناقضاً مع نفسه، تراكمت على شخصيته خصائص فيلسوف يمثل كفر ما قبل الإسلام وخصائص أحفاد إسماعيل، ينحدر من أصلاب الآباء الأول، بل هو رجل يدين فعلاً بشريعة الإسلام، رجل «ولد على أرض الإسلام، وتربى في ظل التقاليد الإسلامية، ولكنه كان يبحث عن إرضاء عقله في فلسفة طبيعية خالصة، بعيداً عن كل شرع منّزل، وبخاصة عن القرآن». في الوقت الذي كتب فيه أبيلار حواره، كان هناك بالفعل رجل بهذه الصفة هو: أبو بكر بن الصايغ، المعروف باسم ابن باجة، توفي في فاس في عام ١١٣٨ بحسب التقويم الميلادي، و٥٥٣ بحسب التقويم الهجري.

لم يكن أبيلار يعرف ابن باجه Avempace ولم يكن قرأ له شيئاً. ويكفي أن نقبل بأن شهرة هذا الفيلسوف الذي قيل عنه إنه «انسلخ من كل إيمان ديني» قد وصلت إلى كلوني، حيث كان أبيلار يقيم في وقت كتابة الحوار (وهو أمر أكثر من محتمل نظراً لكثافة العلاقات التي قامت آنذاك بين كلوني وإسبانيا)، لكي تتخذ العملية الأدبية شكلها الكامل، تلك العملية التي قام بها أبيلار، حتى إذا لم يكن يعرف التفصيلات، جاعلاً من فيلسوف ممتحن في داخل بيئته التقليدية، لا نقول نموذج الفيلسوف العربي فحسب، بل باختصار: نموذج الفيلسوف العصري الحديث. مع أبيلار انفتح الغرب الناطق باللاتينية- سماعاً - على فلسفة عالم الإسلام. ثم أبيلار هو، علاوة على هذا، رائد أو مرافق العملية التي ستتحرك على نحو أكثر مباشرة مع أديلارد الباثي والتي ستبلغ مداها مع مترجمي طليطلة.

چيلبير اليواتيئي واليواتيئيون

يعتبر چيلبير اليواتيئي Gilbert de Poitiers الذي تعرض لهجوم شديد من جانب معاصريه، واحداً من معلمي المذهب الذي سمي مذهب «واقعية الماهيات» (انظر É. Gilson). والحق أنه أكثر تلاميذ بوئسيوس حسماً وتمكناً من التأمل النظري أبداً. تتلمذ على برنار الشارتري (وخلفه في منصب المستشار في عام ١١٢٦) ودرس أيضاً في باريس على جيوم الشامبوني وفي "لون" على أنسيلم اللوني Anselme de Laon . ثم أصبح مطران پواتيية في عام ١١٤٢، وهاجمه برنار الكليرڤوئي هجوماً عنيفاً في مجمع ريمس (١١٤٨) متهماً إياه بأنه دعا إلى التمييز بين Deus و Dieu، أو على الأحرى بين ما هو الله id quod est Deus وبين الإلهية deitas أي ما يكون الله به الله quo est Deus. هذه الأطروحة التي نسبت إلى چيلبير

تعسفاً تتعارض مع روح مذهبه، وأكبر الظن أنها تولدت عن الصعوبات التي واجهها قراؤه، فعجزوا عن إتقان المصطلحات الفنية البوئسيوسية التي أراد بها أن يقدم أساساً وأداة تصوريين حاسمين للاهوت مفهومٍ طبقاً لنموذج شبه رياضي. والذي حدث فيما بعد، عندما تبدد الغموض، هو أن المؤلفين المختلفين أشد الاختلاف من توماسو الأكويني إلى وليم الأوكهامي تلقفوا مفهوم quod est أي الموضوع الأنطولوجي ومفهوم quo est أي مبدأ وجوده، وبنوا عليهما.

استخدم توماسو الأكويني التمييز بين مفهوم quod est - أي الموضوع الأنطولوجي - ومفهوم quo est - أي مبدأ وجوده - ليلقي الضوء على مشكلة التركيب الأنطولوجي للموجودات اللامادية، أي غير المركبة من مادة وشكل، من قبيل الجواهر الروحية والملائكة. فالجواهر الروحية تتركب من فعل acte (esse أو quo est) وقوة (.substantia subsistens forma أو quod est). أما الموجودات المركبة من مادة وشكل (بقية الموجود المخلوق) فهي على تركيبين: التركيب الأول - وهو المادة والشكل - يعطي الجوهر؛ والتركيب الثاني - وهو الجوهر الذي تركب من مادة وشكل مع الموجود - يعطي الجوهر الموجود (ارجع إلى Summa Contra Gentiles, II, 54' In de Hebdomadibus II, § 32; In I Sent., d. 8, q. 5, a. 1; Quodl., III, q. 8, a. 1; Quodl.,IX, q. 4, a. 1;). أما عند أوكهام فإن التمييز بين quod est (الماهية أو الوجود) وبين quo est لا يَرُدُّ إلى تمييز الماهية والوجود أو إلى المبدأ الداخلي للوجود (فالـ quod est في آن واحد ماهية ووجود، لأن كل ماهية هي شيء موجود وهي وجود) . إنه يَرُدُّ إلى حدوث الوجود والموجود، أي إلى تفسير للـ quo est كمبدأ لوجود خارجي أو منفصل. وتمييز الـ quod est والـ quo est هو علامة التناهي الأنطولوجية للمخلوق. كل مخلوق هو ما هو id quod est ولكنه يكون ذلك «عن طريقٍ آخر» ab alio ، أي: عن طريق الله. عنده إذن تمييز بين الـ quod est و الـ quo est وهو تمييز بين المعلول والعلة. في الله الذي هو «بذاته»، يكون الـ quod est والـ quo est «نفس الشيء»، أي: الله. ومن البديهي أن ﭼيلبير الپواتيني لم يقل بعكس ذلك. وما كانت القضية التي حُمِّل أوزارها إلا قضية زائفة.

والدليل على أن الاتهام الذي وجه إلى ﭼيلبير لم يكن له أساس، يطالعنا في نصوص أكثر بساطة في كثير من الأحيان كتبها تلاميذه. نذكر على سبيل المثال آلان الأليلي Alain de Lille، تلميذ ﭼيلبير الرئيسي، الذي بين في نظريته عن الاسم أنه لا يمكن أن يكون في الله فصل بين ما هو الله وبين ما يجعل أنه يكون الله.

ويلاحظ آلان بالنسبة لحد مثل «رجل» أنه ينبغي التمييز بين «ما يطلق الاسم

انطلاقاً منه» ex quo est datum أي الرجولة وبين «ما يطلق عليه الاسم» ad quod est da-tum أي الرجل الفرد، نظراً لأن العلامة الخاصة لوضعه كمخلوق هي أن الرجل لم يعد هو الرجولة ولا الرجولة هي الرجل. وهذا التمييز البواتيني هو الذي أتاح لألان أن يصوغ على مستوى دلالية الحدود وإطلاق الأسماء الفرق الأنطولوجي بين الله وبين معلولاته المخلوقة: بالنسبة إلى الله الـ quo est datum (يعني الألوهية) والـ quod est datum (يعني الله) ليسا إلا شيئاً واحداً: " Quia Deus est deitas . فالحقيقة أن تطابق الـ quo est والـ quod est في الله هو صدى الصياغة البوئسيوسية للفرْق الأنطولوجي بين الله والإنسان. فبوئسيوس يكتب في الفصل الرابع من كتابه «التثليث» De Trinitate ما يلي: «الإنسان ليس كله إنساناً، وهو ليس جوهراً لمجرد كونه أنساناً، بل إن ما يكونه هو مدين به إلى أشياء أخرى كثيرة ليست هي الإنسان. أما الله، فعلى العكس، هو ما هو الله؛ وهو ليس شيئاً آخر غير ما هو، وبهذا هو الله.»

وليس من شك في أن هذه السطور كانت حاضرة في ذهن چيلبير الذي صنف شرحاً على النص.

وإذا نحن صدقنا چون الساليسبوري John of Salisbury (انظر Metalogicon II, XVII) فإن النظرية الأكثر تعبيراً عن خصوصية المدرسة البواتيئية هي نظرية التوافق conformité التي تسير في آن واحد على مستوى منطق الاسم ومستوى مذهب الكليات. والنظرية ليست واقعية، وليست إسمية صريحة، وهي لاهوتية أكثر منها منطقية، ولكنها تتسم بأصالة هائلة.

وتَفَرُّد اللغة البواتيئية يتفجر بدايةً على مستوى نظرية الأسماء الإطلاقية noms ap-pellatifs التي بدأها أنسيلم الكانتربوري. وكان چيلبير والبواتيئيون يرون أن الاسم الإطلاقي هوالاسم الذي «يطلق» على عدة أفراد من طبيعة «مشتركة commune» و«متوافقة con-fore» و«موحَّدة uniforme»، طبيعة تكون «واحدة» ، لا عن طريق الوحدة unité بل الاتحاد union» أو «التوافق conformité».

«الاسم "رجل" يطلق على عدد من الأشياء ذات طبيعة مشتركة، أي ذات طبيعة متوافقة وموحَّدة. والحقيقة أن رجولة سقراط واحدة كما يقولون، أي هي موحَّدة، توحِّدُهُ، وتضمه بالاتحاد في رجولة أفلاطون. ذلك لأن هاتين الرجولتين متمايزتان، ومع ذلك، يقال عنهما إنهما واحدة نظراً لاتحاد ولتوافق نتيجتهما.» (انظر Alain de Lille, Summa Quoniam homines, § 56).

ومفهوم «الاتحاد» الذي ميزوه عن مفهوم «الوحدة» نحته چلبير البواتيني بلا شك

عندما كان يدرّس في شارتر. وتييري الشارتري الذي خلفه على مستشارية المدارس المطرانية يستخدم مصطلح «اتحاد» ليعبر عن الصفة التوحيدية لحد مشترك - جنساً كان أو نوعاً. وهو يكتب في شرحه على التثليث Commentarius Victorinus De Trinitate : «يسألون كيف يقال عن ثلاثة أشخاص إنها إله واحد. أمن اتحاد أم من وحدة؟ ذلك هو معنى ‹الحد› «واحد» في المنطق. وأنا أجيب قائلاً، ليس الواحد هنا واحداً بالاتحاد، بالمعنى الذي نقصده عندما نتكلم عن نوع واحد أو جنس واحد.» ويبدو أن التمييز بين «وحدة» و «اتحاد» كان مميزاً للمدرسة البواتيئية، نجده في «الشامل في المنطق البواتيني» (انظر Compendium Logicae Porretanum, II. 2) : «عندما نقول "الشعب يجري" [...] لا يكون الواحد في هذا الجمع علامةَ وحدةٍ، بل يكون فقط علامة اتحاد.» في هذا المثل عن الشعب، تستخدم كلمة اتحاد لتوضيح الوضع الأنطولوجي للجنس - وهو على ما يبدو الوضع «اللاوقعي» لمجموعة collection d'individus من الأفراد «متحدين» بعضهم مع البعض بما يتسمون به من «تشابه». بالنسبة لمن لا اسم له الجنس لا ينقسم، وإنما نحن نقسم فقط الوقائع المتحدة فيه أو به: «إننا لا نتكلم عن انقسام جنس لأن الجنس نفسه قد يقبل القسمة، وإنما نتكلم عنه فقط لأننا نستطيع أن نقسم أي نميز الأشياء التي تتحد فيه.» (انظر المرجع نفسه III. 33)

النظرية البواتيئية للكليات ليست إذن نظرية واقعية. «الطبيعة المشتركة»، الكلي بـ «الاتحاد» بحسب رأي البواتيئيين ليس «شيئاً» res . الكلي عندهم مجموعة من الأفراد اتحدت بـ «تشابه المعلولات». الكلي له نفس الوحدة التي لشعب. ومفهوم «التطابق» الذي يقوم عليه المذهب البواتيني ليس أرسطوطاليسياً، بل مصدره ديونيسيوس المنحول وچون سكوت إريوجينا.

ومصطلحات «طبيعة مشتركة، مطابقة وموحِّدة» uniformis أو «موحِّدة» uniens صدى للفصل الثالث عشر من «الأسماء الإلهية» Noms divins (#23) حيث نقرأ بخاصة أن «الوقائع الموحدة لا تتحد إلا عن شكل واحد متصور من قبل ويخص كل شيء على حدة» وأن الوحدة المثلة للمبدأ الأوّلي لكل شيء. كل الأشياء موجودة من قبل على وجه الوحدة [باليونانية heniaiôs وباللاتينية unite] فيها». والمصطلحات uniformiter أي «على نحو موحد» وunitim أي «على نحو واحد» استخدمها إريوجينا ليحدد وجه وجود «العلل الأولى» في الكلمة le Verbe. والمفهوم البواتيني عن التطابق له صياغة واضحة في «Summa Zwetlensis» وهو كتاب جامع مجهول المؤلف سابق على عام ١١٥٠: « هوية الطبيعة أو الجنس تتمثل في تطابق معين»؛ «تطابق الطبائع المفردة هو اكتمال التشابه الذي بناء عليه يقال إن سقراط وأفلاطون متشابهان طبيعياً بإنسانيتيهما المفردتين التي تجعلهما متطابقين.» وآلان الأليلي في كتابه Regulae caelestis iuris يضع - في هذا المعنى - «التطابق» -confor

mitas الذي يميز تشابه أفلاطون وأرسطو ضد «الموحد» الذي يعني الاشتراك في الجوهر con-substantialité أو على الأحرى وحدة الجوهر unisubstantialité في الأب والإبن .

والحقيقة أن نظرية التطابق كلها يبدو أن الذي ابتكرها هو چيلبير في سياق لاهوتي تثليثي. كان اللاهوت يقام دائماً على آليات المنطق، إلا أن القرن الثاني عشر قد رأى العكس يحدث: ألا وهو ظهور منطق مفعم بمفاهيم ذات أصل لاهوتي. أياً كان الأمر فقد أدخل چيلبير مفهوم «التطابق» في شرحه على De hebdomadibus ليقول إن علة «الاتحاد» أو «التشابه الجوهري» - مصطلح آخر من مصطلحات ديونيسيوس homoiotès - الذي يمكن أن يقوم بين وقائع متمايزة عددياً، ولكنها متشابهة في طبيعتها. ثم نجده بعد ذلك في الشرح على كتاب «ضد أوطيخا» Contra Eutychen حيث تعني علة «مجموعة الجنس» . وهو أخيراً المفهوم الذي جاء في «الشامل في المنطق البواتيئي» Compendium Logicae Porretanum والذي يتيح تحديد الفرد على أنه «مالا يتطابق مع شيء آخر» في «كامل خصائصه». عند آلان الأليلي وصلت الصياغة النهائية لمذهب الكليات البواتيئي إلى غايتها. والبند ٣٤ من Summa Quoniam homiines, § 34 يأخذ بمفهوم «شكل التشابه forme de ressemblance» ومفهوم «شكل التباين forme de dissemblance» ليجمع شتات الأنطولوجيا الچيلبيرية كلها. كان الرأي عند آلان أن «شكل التشابه» هو «الخاصية التي تُخبر موضوعاً فتجعله شبيهاً بالأخرى». ويوصف هذا الشكل بأنه «مشترك» لأنه يوحد موضوعه مع موضوع آخر» لا لأنه «يخبر به عديدين». والحقيقة أنه طبقاً للمبدأ البواتيئي عن فردية الأشياء (الأطروحة الثالثة ، الفقرة ١٥ من «الشامل» : «ليس هناك في شيء، ما يوجد في شيء آخر». (وهذا مبدأ جاء من أطروحة لبوئسيوس تقول : «كل ما في فردٍ فردٌ»). ثم إن هذا الشكل يوصف بأنه «قابل للتقسيم» لأنه يؤسس تقسيم «اتحاد العديد إلى عديد» ولأن أولئك الذين يكونون «متحدين بناء على هذا الشكل» يكونون «منقسمين بناء عليه عن الآخرين». أما «شكل التباين» فهو «الوضع الفردي» الذي «يجعل موضوعه مبايناً لكل موضوع غيره». هذا الوضع «الذي ينجم عن تضافر سمات حادثة وسمات جوهرية لشيء» على سبيل المثال سقراط يمكن أن يطلق عليه - في حالته وباستخدام مصطلح فني - «السقراطية» (أطروحة نابعة هي الأخرى من بوئسيوس وطورها جيوم الكونشي في شرحه على پريسكيانوس (انظر Guillaume sur Priscien, II. 18) وهذا الشكل هو الذي يطلق عليه بدوره مصطلح «شكل غير قابل للتقسيم»، و«فرد» و«صفة خصيصة بموضوع فردي». والأوكهامية، على الرغم من الظواهر، ليست بعيدة عن هذه المفاهيم. فمفهوم «التطابق» البواتيئي صياغة لم تصبح إسمية بعد، ولكنها لاواقعية من منظور الخاصية المشتركة الأوكهامية.

آدم البالشامي (توفى قبل ١١٥٩) والآدميون

آدم البالشامي Adam de Balsham أصله من منطقة بوڤيه الفرنسية، درّس الجدل في المدرسة التي افتتحها قرب جسر البيتي پون في باريس. ويمكن اعتباره واحداً من الزعماء الرئيسيين لحركة «الأسمائيين» ‹باللاتينية Nominales بالفرنسية nominaux› - ضد الشيئيين ‹باللاتينية Reales بالفرنسية réaux ›. ويشبه كتابه «فن الخطاب» Ars disserendi الذي صنفه في عام ١١٣٢ أن يكون أشد النصوص انطباعاً بالمزاج الشخصي وأصعبها في معالجة المنطق في القرن الثاني عشر. كان آدم متمكناً من المغالطات fallaciae والسفسطائيات sophismata كما كان منّظراً للدلالية، يربط على نحو أصيل مشكلة الكليات («موضوع» الخطاب) ومنطق التسمية، ولهذا أثر تأثيراً عميقاً على تاريخ الجدل. وتلاميذه - الذين يسمون الآدميون Adamiti أو البارڤيپونتانيون‹من اللاتينية Parvipontani وتعني "الجسر الصغير" حيث كانت مدرسة الجدل› - خلفوا شواهد أدبية مختلفة. وأكثرها تعبيراً عن خصائص هذا الاتجاه هو كتاب Fallaciae parvipontanae «المغالطات البارڤيپونتانية» الذي يعرض المبادىء الأولى للدلالية الفلسفية التي فرضت نفسها في القرن الثالث عشر في أكسفورد وقادت خطى غالبية الكتاب الإنجليز المعارضين لتقاليد المنطق «الباريسية» التي مثلها بطرس الإسباني Pierre d'Espagne ولامبير الأوسيري Lambert d'Auxerre ومن لف لفهما. وأكثر هذه المبادىء تميزاً هو مبدأ دراسة دلالة الألفاظ في إطار نظرية عامة للأحادية univocatio . ويطلق البارڤيپونتانيون اسم «الأحادية» على «التغيير الدلالي لمصطلح يبقى معناه هوهو في السياقات القضوية propositionel المختلفة». وقواعد الأحادية تحدد هكذا أنماط الدلالة التي تمارسها الألفاظ المستخدمة فعلياً في قضايا - فالدلالة إذن خاصية قضوية للألفاظ (وهذه أطروحة إنجليزية خالصة - نجدها عند مؤلفين عديدين حتى نصل إلى أوكهام - وسيرفضها أصحاب التراث الباريسي في القرن الثالث عشر).

والأطروحة البالغة الإثارة التي دعا إليها الآدميون تكمن في «نظرية الاستنتاجات» théorie des inferences . وهي تنصب على التضمين المادي: وتعرف باللاتينية باسم comse- quentia Adamitorum وبالفرنسية inférence des adamites. واستنتاج الآدميين يشمل قاعدتين:

[١] «عن المستحيل تنجم أية قضية» ex impossibili sequitur quodlibet

[٢] «الضروري يؤدي إلى أي شيء» necessarium sequitur .

وقد ظهر تعبير «استنتاج الآدميين» أول ما ظهر في رسالة مجهولة المؤلف بعنوان «Tractatus Emmeranus de impossibili positione ؛ وأشار إلى هذه القاعدة ألكسندر

نيكهام Alexandre Neckham في كتابه De naturis rerum . ونجحت القاعدة نجاحاً لا ينكره منكر على مدى العصر الوسيط، وفي القرن الرابع عشر أصبحت ، وبخاصة عند ولتر بيرلي Walter Burleigh (Burlaeus) ‹ويسميه الفرنسيون جوتييه بيرلي Gauthier Burley› تمثل أداة من أدوات التحليل الأساسية للمنطق وفلسفة الطبيعة أتاحت على نحو خاص ازدهار «الاستنتاج التخيلي» secundum imaginationem في الفزياء.

وأقرب الظن أن «استنتاج الآدميين» كان واحداً من الاختيارات الرئيسية للأسمائيين Nominales. كانت أطروحة الشيئيين Reales القائلة بأن المستحيل لا يؤدي إلى شيء ex impossibili nihil sequitur قد وردت لأول مرة من حيث هي مذهب في «الفن الميلوني» Ars Meliduna، ويمكننا أن نتصور أن القاعدة كانت واحدة من نقاط الاحتكاك بين البارڤيپونتانيين ‹مدرسة البيتي پون أو الجسر الصغير› والميلونيين (تلاميذ روبرت الميلوني الذين كانوا قريبين من الأسمائيين في مسألة «ما تقوله قضية»).

ولا يجوز أن نخلط «الأسمائيين» بـ«الإسميين» في القرن الرابع عشر. ولم يكن رئيس طابور الإسمية وليم ‹جيوم› الأوكهامي يقيم وزناً لـ «استنتاج الآدميين» . كان الرأي عنده أن هذا النمط من الاستنتاجات ليس شكلياً وليس له فائدة عملية كبيرة. وهذا هو أيضاً رأي المؤلف الإسمي المجهول صاحب كتاب Logica ad rudium (حول عام ١٣٣٥) الذي يتبع رأي جيوم في هذه المسألة حرفياً. والحق أن «استنتاج الآدميين» قسم الفلاسفة وتجاوز الانقسام ما كان بين الواقعيين والإسميين من أخذ ورد. نجد في القرن الرابع عشر يوحنا الهولندي Jean de Hollande (حول ١٣٦٩ -١٣٧١)، تلميذ وليم ‹جيوم› الهايتسبوري Guillaume de Hey-tesbury يتخذها أساساً لنظريته في الاستنتاجات. ونجد في القرن الخامس عشر نظرية يوحنا الهولندي تتعرض لهجوم أستاذ من إرفورت في ألمانيا هو هيربوردوس فون ليپيا Herbordus von Lippia (حول ١٤٤٠) أدان ما دعت إليه من وجهة نظر «حديثة». وعلى العكس من هذا النقد وصم التوماسيون في كولونيا حول عام ١٤٨٩ وجهة النظر نفسها بأنها «قديمة».

وما يزال التصنيف التاريخي للأسمائيين غامضاً جداً. فبعض المؤرخين ممن يساوون بين الأسمائيين والإسميين يبدءون بأبيلار ومدرسته. وهذا شيء يمكن الشك فيه. والحق أن أبيلار لم يكن إسمياً، ولكن كان «لاواقعياً». ومن ناحية أخرى، كان لخلفائه الحقيقيين، المونتانيين والميلونيين، علاقات متشابكة بالأسمائيين.

وإذا أردنا أن نحدد سمات الفكر «الأسمائي» وجدنا ثلاث سمات مهيمنة.

أولاً: بناء على بعض الوثائق المتاحة، يصح أن نقول إن «الأسمائيين» كان لهم في شأن الكليات موقفاً إسمياً.

ثانياً: إشكالية الكليات ليست هي المجال الوحيد الذي ظهر فيه الأسمائيون.

ثالثاً: هذه المجالات المختلفة لا تسمح بالربط بينها وجمعها في نظرية شاملة كما حدث بالنسبة إلى إسمية القرن الرابع عشر.

وأطروحات الأسمائيين حول الكليات عرفت باسم «المواقف الأسمائية» Positiones Nom- inalium تضمنها مخطوط "Vatican latin 7678". هذا النص الذي يرجع إلى مطلع القرن الثالث عشر يشير إلى «السماع الطبيعي» و«النفس» لأرسطوطاليس، كما يشير إلى الفارابي والغزالي. وكل ما جاء به لا يتعلق بالكليات، بل هو بعيد عنها تماماً. والمؤلف المجهول صاحب هذه الوثيقة يورد سبع عشرة موقفاً، من بينها :

[١] نحن نوافق على أن الكليات مثل الأجناس والأنواع أسماء

[٢] نحن نؤكد على عكس رأي الشيئيين أنه ليس هناك شيء خارج الفرد

[٤] نحن نؤكد مع زينون أن الحركة مستحيلة، وهذا يناقض ما ذهب إليه أرسطوطاليس في آخر الكتاب السادس من «الفزياء»

[٦] نحن نؤكد مع زينون أن الوجود يقال سواء بسواء على كل ما هو موجود

[٩] نحن نؤكد أن العارض يتضمن تحته كل الكليات.

[١٠] نحن نؤكد، على عكس ما قال به الفارابي، أن النحو والجدل والخطابة لا تؤلف إلا علماً واحداً.

[١٧] وختاماً نحن نؤكد أن كل علم إيجابي وأنه ليس هناك علم جدلي.»

ومن الصعب أن نجد رابطاً يربط كل هذه التأكيدات.

ربما وجدنا عند ألبرت الأكبر أكثر قدر من المعلومات المفصلة عن الإسميين. والرأي عنده أن موقفهم تميزه أطروحتان عامتان. الأطروحة الأولى فلسفية: وهي تنصب على الوضع الأنطولوجي للكليات؛ والأطروحة الثانية لاهوتية: وهي تنصب على وضع «المنطوقات» énonçables وهي الصورة الوسيطية للاجسميات incorporels الرواقية (lekta). في رسالته «المحمولات» يتحدث ألبرت الأكبر - عن الماضي - فيقول عن الشيئيين إن الكليات كانت في عرفهم أشياء تمثل، ببساطتها ذاتها، «استعداداً للوجود في العديد من الأفراد» وأنها كانت «تتحصل في العديد من الأفراد إما بمضاعفة الفصل القابل للقسمة أو بانقسام المادة»، ويقول عن الأسمائيين إن «الكليات لم تكن بحسب مذهبهم إلا في العقل»: والرأي عندهم أنه لا

يمكن أن تكون هناك طبيعة مشتركة توجد في آن واحد في أشياء عديدة. ويكمن أصل الطبيعة المشتركة عندهم في إدراك التشابهات: «فالعقل يدرك التشابه بين طبيعة شيء ونفس الطبيعة النوعية هي هي في شيء آخر، ويستخلص من هذا تصوراً في ذاته».

ووجهة نظر الأسمائيين، كما يصفها ألبرت الأكبر، يمكن أن تنطبق على الأرجح على ما نسميه اليوم «فلسفة التشابهات»، ولكنها لا تنطبق على الإسمية بحسب أسلوب أوكهام. والأوكهامية، كما بيّن ك. پاناتشو C. Panaccio بوضوح، لا يصح اختزالها إطلاقاً إلى فلسفة التشابهات philosophie des ressemblances التي قال بها في إطار الإسمية الكلاسيكية فيلسوف مثل لوك Locke أو هيوم Hume. كان لوك وهيوم يعتبران موضوعية التشابه بين الأشياء المفردة inter res التي تجعل من غير المفيد وجود كليات in rebus موضوعيةً ذات وضع تأسيسي لا يقبل الاختزال. أما أوكهام، فعلى العكس، كان يعتبر «أن تصور التشابه، بعيداً عن أن يؤسس إدراج subsomption شيئين تحت مفهوم نوعي واحد، يفترض هذا الإدراج مسبقاً»، بمعنى أن أوكهام، على عكس ما ستذهب إليه فلسفة التشابه من لوك إلى پرايس Price، كان يرى أن «التشابه هو الذي تشرحه مفاهيم الاشتراك في النوع cospécificité، لا العكس».

والأطروحة الثانية لدي الأسمائيين تنصب على المشكلة اللاهوتية الخاصة بأساس العقيدة. كان الرأي عند اللاهوتيين في القرن الثاني عشر أن هناك سؤالاً يطرح نفسه حول معرفة ما إذا كان موضوع أساس العقيدة يظل ثابتاً لا يتغير بعد وفي أثناء وقبل الوحي. وكانت هناك إمكانيتان للإجابة، بحسب ما إذا كان الإنسان يعتبر موضوع الإيمان شيئاً، كأن يكون حدثاً أو جملة إسمية غير محددة الزمن تقابل هذا الحدث - أي تقابل «منطوقه». وكان الأسمائيون يرون أن موضوع الإيمان يتمثل في «منطوق» يبقى هو هو في تحققاته الزمنية المختلفة ، كما أن الاسم يبقى من ناحية المثال هوهو في مختلف حالات تصريفه. تلك إذن نظرية وحدة «المنطوق» التي تتأسس على نظرية وحدة الإسم unitas nominis التي كانت تميز الأسمائيين. وإذا نحن صدقنا ألبرت الأكبر، كان أحد القائلين بهذا الرأي هو مؤسس اللاهوت المنظومي la théologie systématique پيير لومبار Pierre Lombard.

والتمييز ٤١، في الفصل الثالث من كتاب «الحِكَم» Sentences لپيير لومبار يكتفي بإجابة شديدة الاقتضاب عن مشكلة وحدة أساس العقيدة ، يقول: «كان الأنبياء القدامى يؤمنون بأن المسيح سيولد وسيموت؛ أما نحن، فنؤمن بأنه ولد ومات. ولكننا، نحن وهم، لا نؤمن بأشياء مختلفة، بل نؤمن بنفس الأشياء. وفي هذا المقام يقول أغسطين إن الأزمنة تتغير، وإن الأسماء لهذا تتغير أيضاً، ولكن الإيمان لا يتغير.» أما توماسو الأكويني فهو،

دون أن يذكر لومبار، يصف بـ «الأسمائية» مذهب وحدة المنطوق (الذي يرفضه) فيقول: «أسلافنا من الإسمائيين كانوا يعتبرون بمثابة منطوق واحد أن المسيح ولد Christum nasci، وأنه يُنتظر أن يولد Christum esse nasciturum، وأنه قد ولد Christum esse natum، لأن المعنى الذي عبرت عنه كلها واحد ألا وهو مولد المسيح. ولكن هذا الرأي خاطيء»؛ «فقد ذهبوا، في سبيل تأكيد ثبات الدين، إلى أن المنطوق المنصب على الماضي، والذي هو ما نؤمن به، والمنطوق المنصب على المستقبل، والذي هو ما كان يؤمن به الأنبياء، منطوق واحد. وهذا خطأ.» (انظر Summa theol., I, q. 14, a. 15 ad 3m).

وعلى قدر معلوماتنا حالياً، نرجح أن لومبار لم يكن هو الذي دعا إلى الأطروحة «الإسمية» في شأن أساس العقيدة، بل صاحبها هو تلميذه پيير البواتيئي الذي كتب في «حكَمه» sentences, III, 21 : «إن ما يرسي أساس العقيدة هو المضامين القضوية» أو بعبارة أخرى القضايا الموجبة المنصبة على العقيدة، ذات الإثبات أو الاتجاهات القضوية من قبيل: «المسيح وُلد» Christum esse natum أو «المسيح مات» Christum esse passum. لأن هذا هو ما آمن به إبراهيم، ولكنها بكلمات أخرى تكون: «من المنتظر أن يولد المسيح» Christum esse nasciturum و «المسيح ينتظر أن يموت» Christum esse passurum

ضد الجدل. برنار الكليرڤوئي (١٠٩٠-١١٥٣)

دخل برنار Bernard في عام ١١١٢ دير سيتو Cîteaux <ولهذا يوصف بالسيسترسياني>، وأسس في عام ١١١٥ دير كليرڤو Clairvaux البندكتيني الذي سيكون له ستة وأربعون فرعاً في حياة برنار. اعترض برنار على الليونة المفرطة التي اتسم بها نظام دير كلوني، وناهض بحماس شديد ضروب التجديد الجدلية: وتمكن من إدانه أبيلار في مجمع سانس وسبب لجيلبير البواتيئي الكثير من الإزعاج في مجمع ريمس.

ولقد سار النقد الذي وجهه برنار إلى إبيلار على نفس النهج الرجعي الذي سارت عليه إدانة يوحنا الإيطالي، ثم من بعده إدانة أوستراتوس النيقي في بيزنطة. ويتلخص هذا النقد في رفض إدخال الجدل في اللاهوت.

وأغلب الظن أن برنار لم يتنبه بنفسه إلى الخطرالأبيلاري، وإنما تلميذه جيوم التييري Guillaume de Saint-Thierry هو الذي قام باستقصاء دقيق (فهو يزعم أنه سجل كل دعاوى أبيلار «الغريبة» ، الواحدة بعد الأخرى) وحرض برنار على أن يكتب ضده مبيناً له أن النصر سيكون حليفه بلا شك : «إنه يخاف منك، هذا الرجل، إنه يخشى بأسك.» ولم يكن جيوم قد قرأ كل مصنفات الفيلسوف الذي اتهمه - فقد سعى للحصول على نسخة منها، فلم يوفق

إلى ذلك. وكان الرأي عنده أن أبيلار أصابه الرعب فأخفاها: «وسمعتُ أن هناك أعمالاً أخرى للمؤلف نفسه: أحدها عنوانه Sic et non «نعم ولا» والثاني Scito te ipsum «اعرف نفسك بنفسك» وأخشى أن يكون المذهب الذي ذهبه فيه في مثل بشاعة العنوان. ويقولون إنها ‹مؤلفات› تخشى النور، ومهما بحث الإنسان فلن يجدها.» ومن الأمور المثيرة للدهشة أن يكون عنوان الكتاب الذي خص أبيلار به الأخلاق - وهو عبارة سقراط «اعرف نفسك بنفسك» - قد بدا لجيوم بشعاً. إن الذي أثار شكوك تلميذ برنار لم يكن تعاليم أبيلار بل شخصيته وتعاليه واعتزازه وعناده. على أية حال بدأ برنار، رئيس دير كليرڤو، ضرباته الأولى التي سددها إلى آبيلار، على أرضية الأخلاق في كتيب ‹هجومي› خارق للمألوف، ضد الرجل ad hominem ، سماه تواضعاً Traité sur quelques erreurs d'Abélard «رسالة في بعض أخطاء أبيلار».

وصمه فى هذا الكتيب بأنه متعجرف، يسب الدين، وأنه مجنون، مستسلم للخيالات، وأنه يظن نفسه «أرسطوطاليس آخر» ، وأنه أراد أن يصنع علم لاهوت، فلم ينتج إلا حماقة متعالمة stultologie . لقد اختزل الدين إلى رأي، جاهلاً أن «أملنا يتبدد، إذا ما اكتنف الشك ديننا»؛ «لقد حاول أن يجعل من أفلاطون مسيحياً»، وبهذا «شهد على نفسه بالكفر»؛ لقد ظن أنه سيأتي بوحي جديد و«لم يكن ‹ما أتى به› سوى ماءً مسروقاً وخبزاً منهوباً»؛ «أراد أن يتكلم عن أعماقه، وتلك خاصية الكذاب الذي لا يتكلم إلا عن نفسه» و«أن الكنيسة لا تريد إنجيلاً خامساً»؛ «لقد استهزأ بأسمى ما في الدين من قداسة وروحانية ووصمه بالجنون».

وكانت النتيجة التي انتهى إليها برنار على مستوى الهجوم العنيف. كانت النبرة عسكرية: «أي أقواله أثقلها إصراً؟ هل هو سب الدين؟ هل هو الغرور؟ أي الجُرمين نصف بأنه أشد إجراماً: بذاءته أم كفره؟ ألا يستحق الفم الذي يسمح لنفسه بالتفوه بمثل هذا الكلام أن يُقفل بالضرب بالعصا؟ أليس هذا أجدى من إلزامه الصمت بالدحض الشرعي؟ أما ينبغي أن يرفع العالم كله يده لينال منه، ما دام قد تجرأ فرفع هو يده لينال من العالم كله؟» واستجابت الكنيسة لبرنار. وأدين أبيلار في عام ١١٤١ بعد التدخل المستمر المنسق الذي اشترك فيه برنار وچوسلان، أسقف ريمس، ومات برنار بعد عام في دير كلوني الذي استقبله فيه پيير ‹بطرس› المبجل Pierre le Vénérable بدافع الإحسان.

وإذا كان برنار قد أظهر صلابة رهيبة في اتهامه أبيلار، فمن الخطأ أن نختزل فكره إلى مجرد الصراع المناهض للجدل والجدليين. فقد كان برنار السيسترسياني cistercien لاهوتياً متصوفاً ربط على نحو أصيل الموضوعين اللذين يلوحان متعارضين: الذلة humilité والتأليه déification ، وفتح الطريق أمام مفهوم جديد للفضائل نجده حتى عند بوناڤنتورا Bonaventura ومايستر إيكهارت.

وقلب التأليه البرناري للذلة سلم الفضائل رأساً على عقب. فأصبحت فضيلة العظمة magnanimité الفلسفية والوثنية وفضيلة الذلة humilité المسيحية فضيلتين لا تتعارضان بل تتوافقان. ويقول برنار إنه قرأ عند العذراء مريم ما يضمهما الضم المثالي. وتناول بوناڤنتورا Bonaventura في القرن الثالث عشر اللاهوت البرناري عن الذلة بالتطوير، فبدأ برفض التعريف الكلاسيكي للذلة الذي يعني «الحط من الذات أو تحقيرها»، ودعى إلى تعريف فيه مفارقة يجعل من الذلة «فناء المخلوق».

وتعتبر الرسالة التي ناقش فيها بوناڤنتورا مسألة الذلة De humilitate في ١٢٥٦/١٢٥٥، هي وكتاب «الشامل في فضيلة الذلة» Compendium de virtute humilitatis - وهو كتاب ألفه فرنسيسكاني مجهول اعتمد فيه اعتماداً وثيقاً على بوناڤينتورا - النصان اللذان انتهى إليهما الطريق الذي فتحه برنار: فكما أن هناك نوعين من الوجود، وجود الطبيعة ووجود المنة، هناك نوعان من الذلة، ذلة عن حقيقة تتولد عن اعتبار «عدميتنا»، وذلة عن قسوة تتولد من الوعي بالخطيئة، التي هي عدم المنة. والذلة عن حقيقة هي «أصل» الصبر والعظمة والثبات. وهي «ترى المخلوقات كلها عدماً» وتعتبرها عدماً، فإذا «هيمنت» عليها «داست بقدميها كل عدمية الموجودات المخلوقة». وهي تعتَبر بمثابة عدم كلِّ عزة وفخار. بهذا يكون الذليل في فعله عظيماً، ويرفع كل ما هو مخلوق بـ «إعلاء معيَن» يصل به إلى احتقار جميع الأشياء. «والذليل، إذ يعقل عدمية كل مخلوق، يفصل ذهنَه عن كل غرور الأنواع المخلوقة.» إننا نجد هنا الشهادة الأولى على ظهور مصطلح «العدمية» nihileitas في الأدب اللاهوتي اللاتيني، وكتاب «الشامل في فضيلة الذلة» Compendium de virtute humilitatis يضم «احتقار العالم» الذي تمارسه الروحانية المسيحية إلى «ترفع عن الأشياء الخارجية» تتسم به عظمة الروح الأرسطوطاليسية الرواقية، ولكن احتقار العالم هنا ليس، كما هو عند الفلاسفة، مطالبةً بعظمة الإنسان، بل هو كما أراده برنار، «إفناء للإنسان ولكل ما هو مخلوق أمام عظمة الله.»

في المجال السياسي، دعا برنار إلى الحملة الصليبية الثانية (من دير ڤيزيلي Vézelay في ٣١ مارس ١١٤٦)، ناشراً على المستوى الشعبي في الغرب المسيحي فكرة «الحرب المقدسة». وكان فيما يكتب يعطي الحرب والموت معنى صوفياً. في هذا الاتجاه كتب، بناء على طلب ابن عمه هوج الپينسي Hugues de Payns، معلم طائفة المعبديين <فرسان المعبد> Templiers، «مدح الفيلق الجديد» A la louange de la milice nouvelle عرض فيه موضوع هداية conversion الفارس تبعاً لمراحل ما يشبه أن يكون جغرافيا روحية لفلسطين.

نراه في هذا «المدح» يطالب فارس المعبد بالقيام برحلة يقوده مسارها إلى الموت الذي

يحقق الخلاص، فعلى فارس المعبد أن يجتاز مراحل واحدة بعد الأخرى، هي على التوالي «بيت لحم» (للتعرف إلى المسيح بين البشر) و«الناصرة» (ليتبع المسيح على الحقيقة) و«جبل الزيتون» و «وادي يوشافاط» (ليحاسب نفسه في ندم ذليل حتى يجد في الله رحمته لا جبروته)، باختصار على الفارس أن يعيش مِنَةَ المسيح في الأردن ليتجرد بعد ذلك بإرادته معه في آلام «الجلجلة» وليقيم في «القبر». وينتهي المسار بفارس المعبد إلى «بيت عَنيا» في الاتحاد بين العمل والتأمل. وفارس المعبد وهو يجتاز «أرض الميعاد» ويمر من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة، «يمر» هكذا «بالمراحل المكونة للخلاص». (انظر P.-Y. Émery)

ومدح فارس المعبد نص يتسم بتسامٍ مدهش، ولكنه لم يستطع أن يحصل عنوة على تصديق التاريخ، فقد رفض التاريخ على الدوام بعناد متزايد ابتداءً من الحملة الصليبية الثانية أن يستجيب لطموحات الفرنجة. ولم تحقق الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٧ -١١٩٣) من هدف إلا الإبقاء على «وضع قائم» هش، كذلك الحملات الصليبية التالية كانت عقيمة. واضطر فرسان المعبد بعد حصار عكا الرهيب (١٢٩١) إلى مغادرة الأرض المقدسة، فتلاشوا في عصر فيليب الجميل (١٣٠٧ -١٣١٤)، بعد قرن ونصف قرن من صفحات «مدح الفيلق الجديد» هذه التي قيل إن الوحي تنزل بها. وعلى الرغم من شدة تصدي برنار للجدل والجدليين فإنه لم يحقق في هذا المجال إلا قدراً أقل من الدوام. ففي سنوات قلائل كان اللاهوت «الاسكولائي» الوليد، لاهوت «نعم ولا» و«الحكم»، يغلب على نحو حاسم لاهوت «مدرسة المسيح». ذلك لأن المكان الذي كان برنار يتكلم منه لم يعد هو المكان الذي تكونت فيه أفكار عصره. كان برنار واعظاً تكلم بلغة الأديرة في ساحة المدينة. فلم يعد جمهور المدارس يستمع إليه.

مولد اللاهوت الاسكولائيي

الحكَم. الخلاصات.

إذا كان أول مؤلَّف كتاب يحمل عنوان «حكَم» ‹باللاتينية Sententiae بالفرنسية Sen-tences› (عنوانٌ أغلب الظن أنه موروث عنِ إيزيدور الأشبيلي) على ما يبدو هو جيوم الشامبوئي، فالمؤسس الحقيقي للاهوت المنظومي systématique ‹كما تضمه مثل هذه الكتب بين دفتيها› هو پيير لومبار Pierre Lombard (توفي في ٢٢ يولية ١١٦٠)، الذي كان مطران باريس (١١٥٩)، سجّل «حكمه» الأولى في السنوات ١١٥٥ -١١٥٧، بعد أن شارك في مجمع ريمس في عام ١١٤٨. ويتكون كتابه «الحِكَم» من أربعة أسفارتتناول المعرفة المتراكمة التي دونها آباء الكنيسة ولكنه أعاد توزيعَها وتبويبها بحسب الموضوعات ثم

نراه يعرض أطروحات مختلفة عندما يفتح ملفات ويتتبع هذه وتلك من المشكلات. وفي كل مسألة يعرضها يبين كيف تتعارض حولها آراء العلماء الثقاة الذين يتساوون في المكانة. إنه بهذه الطريقة يعرض نصوص الآباء على نحو يصور أزمة، ويسمح للقاريء بتعمق افتراض أومسألة تضارب حولها الآراء. ويدرس كتاب «الحكَم» على التوالي سر الثالوث (السفر الأول)، ثم مشكلة الخلق (السفر الثاني)، ثم التجسد والروح القدس (السفر الثالث) ثم الأسرار المقدسة (السفر الرابع). وما نطالع الكتاب حتى نتبين أن پيير لومبار يعي معنى المشكلة، وعياً نجده في العصر نفسه في كتاب «لا ونعم» لأبيلار. ولقد صنف پيير لومبار، عندما ألف هذا الكتاب، دون أن يعرف، الكتاب اليدوي «الأساسي» المحيط بلاهوت العصر الوسيط. وسنرى منذ القرن الثالث عشر أن عمل اللاهوتيين سيتلخص عمل في مجرد شرح كتاب «الحِكَم» الذي انتشر انتشاراً كبيراً - وتعبيراً عن هذا المعنى شكا روجر بيكون من أن «المعلم صاحب كتاب الحِكَم» نال من الاهتمام فوق ما نالته الكتب المقدسة نفسها.

كانت بداية ما سيصبح المنهج الاسكولائي الذي دعا إليه پيير لومبار تتمثل في كتاب «نعم ولا» لأبيلار. وهذا النص عندما يقرأه الإنسان قراءة أولى لا يلوح له «نصاً»، بل يظنه مجموعة من آراء العلماء الثقاة تضم نصوصاً من الكتاب المقدس ومن أعمال آباء الكنيسة ومن مقررات المجامع. ومع ذلك فليس الكتاب مجرد ديوان مختارات. فهو يستخدم أسلوب التساؤل quaestio الذي تجري ممارسته يومياً في مدارس الجدل، ويجعل منه القالب الذي يفرض نفسه على نظام المواد التي يعرضها: فآراء العلماء الثقاة المجمعة ليست آراء يكمل بعضها بعضاً، بل ينقض بعضها بعضها، آراء تتطلب «نعم» أم «لا». هكذا أصبح التناول الجدلي للمضامين الوجه الجديد للمعرفة. لم يعد الفكر اللاهوتي يسعى إلى الإجماع، ولا إلى التمسك الآلي بحروف جامدة. إن المؤلف يتقدم بنا عن طريق مناقشة الخلافات المعروضة بعناية : فالنصوص المختارة ليست فقط «مختلفة» ولكنها «متعارضة» non solum diversa sed adversa . لقد ظهرت صورة جديدة من الفكر، وانفتح أفق عقلي جديد: فالعقل هنا لا يتعارض مع الدين أو الوحي، بل العقل يتغلغل في نصوص آباء الكنيسة ويخضعها للسؤال. العقل المحاور يستولي على رأي العالم العلامة ليجعل منه قوة دفع يستند إليها في استطراديته الجدلية. ولقد أدى دخول المنطق الأرسطوطاليسي إلى ساحة اللاهوت على هيئة أسئلة حساسة تُوجَّه إلى النص وتحتمل الإثبات والنفي إلى تحويل التفسير إلى مناقشة عقلية. وأصبح القاريء في الدير قارئاً حضرياً فعالاً إيجابياً . فلم يعد من الممكن أن يقرأ القاريء دون أن يناقش في ضوء العلاقة بالكلمة ما يتضمنه النص من منطوق في داخله. وأصبحت عملية التفكير على يد پيير لومبار، كما تصورها أبيلار: جماعية، أصبحت عملية اجتماعية، تفترض وجود علم ينطبق على الجميع، هو علم المنطق. لم يعد الإنسان يفكر

وحده. فلكي يفكر الإنسان لابد له من أن يتعلم «أن يزن معنى الكلمات» vocum imposi-tiones pensando وأن «يميز الحجج» argumentorum discretio وأن «يدخل في الحوار» dis-putationis disciplina. حمل كتاب پيير لومبار إلى القاريء الأداة المثالية لهذا الجدل الاجتماعي. وهكذا وجد القاريء كتاباً يدوياً للمناقشة صُنف «ليغذي» المواجهة العقلية.

وپيير الپواتيئي Pierre de Poitiers (حول ١١٣٠ - ١٢٠٥) تلميذ لومبارالذي درّس اللاهوت في باريس ابتداءً من عام ١١٦٧، صنف «حكَماً» هو الآخر قسمها إلى خمسة أسفارطبقاً لتخطيط أكثر تفككاً [١] التثليث [٢] الخلق [٣] المنة، الفضيلة، النعم الإلهية، التوبة [٤] المسيح [٥] التعميد، التثبيت، القربان، الزواج، العالم الآخر). حرص پيير الپواتيئي على أن يقتصر على الأسئلة التي تصلح للمناقشة في المدارس، المسائل الجدلية disputabilia، وأكد بذلك التوجه الجديد للاهوت نحو المناقشة النقدية والتقارع بالحجة. ظهر إذن ‹في مدرسة المدينة› نموذج جديد للمعرفة حل محل المطالعة التأملية المنفردة للكتاب المقدس التي كانت متبعة في مدرسة الدير. ومدرسة المدينة التي أدانها برنار هي مدرسة المجادلة بالحجة. هي مدرسة تقترح لاهوتاً ذا طابع اجتماعي قائم على تصادم آراء العلماء الثقاة وتَعارض المفسرين. حلت بنية المنازلة محل بنية التأمل، وجرت تعبئة الجدل من أجل هذا النمط من «الممارسة». وبدأت المعالجة الجدلية للمعرفة بالمعالجة الجدلية للمدونات. كان پيير الپواتيئي خبيراً فنياً في استخدام الجدل في اللاهوت، فشارك أبيلار وچيلبير الپواتيئي وپيير لومبار الرؤية الجديدة للعمل اللاهوتي، تلك التي تعلو بالمنطق على النحو والخطابة، وتعلو ببناء معرفة نظرية على اجترار الكتاب المقدس. ويعتبر كتاب «الحِكَم» وكتاب «نعم ولا» منشوري لاهوت حضري من عمل معلمين وطلبة. وهذا هو السببَ الذي تعرض من أجله المؤلفون الأربعة بالتساوي لهجوم جوتييه الڤيكتوري Gauthier de Saint-Victor في كتابه «ضد متاهات فرنسا الأربع» Contra quatuor labyrinthos Franciae (١١٨٠). وما كانت متاهات فرنسا إلا السبل الجديدة إلى المعرفة، سبل المنطق التي ستغير عما قريب ومن الأعماق كل الثقافة العليا للعصر الوسيط المتأخر. اعتمد پيير الپواتيئي اعتماداً مكثفاً على آليات المناقشة المدرسية وهي الأغاليط sophismata والأمثلة instantiae وأدخل إشكاليات «جديدة» - مثل سؤال المنطق المعرفي عن العلم الإلهي (انظر Sent. I, 12) : «هل يمكن أن يعلم الرب شيئاً لا يعلمه أو هل يمكن أن يعلم عن شيء أكثر مما يعلم؟» وهو سؤال سيتناوله وليم ‹جيوم› الأوكهامي بالتوضيح في القرن الرابع عشر؛ ومثل طرح العناصر الأولى للدلالية «الحدية» المستقبلة (التمييز بين significatio, copulatio, appellatio) - كل هذا بيّن أن العقلية الجديدة ضرورة ملحة لا سبيل إلى مقاومتها. ولقد جاء هذا الإنتاج، المستقل عن الفلسفة الأرسطوطاليسية وعن دخول المدونات الفلسفية العربية اليونانية، ثمرةً

نوعية «للتراث الأوروبي الأصلي»، ومصباً انتهى إليه الشريان البوئسيوسي في الغرب الناطق باللاتينية. حتى إذا تُرجمت المصنفات التي صنفها مفكرو بلاد الإسلام، أصبح هناك عالمان فكريان على الساحة : عالم الفلسفة المشائية التي ستتخذ مكانها مؤسسياً في كليات الآداب بجامعات القرن الثالث عشر، وعالم اللاهوت المنظومي الحكَمي الذي سيهيمن على كليات اللاهوت. وستتصل العلاقات بين هذين العالمين، اللذين لن يكفا عن التلاقي، والتواجه، وتبادل التصحيح، وتبادل التحديد، وتبادل المؤثرات في بعض الحالات.

وعلى نحو مواز «للحكَم» طورعلماء لاهوت القرن الثاني عشر أنواعاً جديدة من المصنفات، هي: «الخلاصات» Sommes و«القواعد» Règles أو «الشعارات» Maximes. والنوع الأدبي الذي حمل عنوان «القواعد» يمثله كتاب «أساسيات الدين» De articulis fidei تأليف نيقولا الأمياني Nicolas d'Amiens و«قواعد الشرع السماوي» Règles du droit cé-leste» تأليف ألن الأليلي، ويمثل نوع «الخلاصة» Summa اسطفان <إتيين> لانجتون Ste-phen <Étienne> Langton.

عمل لانجتون معلم لاهوت في باريس من عام ١١٨٠ تقريباً حتى عام ١٢٠٦، حيث رسم كاردينالاً، ثم في عام ١٢٠٧ أسقفاً لكانتربري، وتوفي في عام ١٢٢٨، وخلف «خلاصة» وشرحاً هو من أوائل الشروح على «حكَم» پيير لومبار.

وتشبه «خلاصة» لانجتون غالبية الخلاصات في نهاية القرن الثاني عشر ، فهي عبارة عن مجموعة من المسائل الجدالية، أعاد ترتيبها بحسب رءوس موضوعات اللاهوت. ويتكون الكتاب من جزأين كبيرين: يختص الجزء الأول بالمقدرات prédicaments الإلهية، ويختص الجزء الثاني بنظرية الفضائل. وهو، على عكس پيير الپواتيئي، لا يعالج لا الأسرار المقدسة ولا الآخرة.

وتعتبر «خلاصة» لانجتون منجماً للقواعد المنطقية الدلالية: كما يعتبر لانجتون واحداً من أوائل اللاهوتيين الوسيطيين الذين ميزوا بوضوح المعنى والإحالة (حيث أخذ بالتمثل suppositio لا التسمية appellatio متجاوزاً أنسيلم) والذين حللوا «التمثل» إلى أوجه مختلفة : «الجوهري» و«المفهومي» و«الشخصي» (essentialiter, notionaliter, personali-ter. وكان يعرف التمييز بين «التمثل البسيط» و«التمثل الشخصي» وبين «البرهان الشخصي» و«البرهان الماهوي» (نظرية الإشارة والتكرار)، كما استخدم عدة مرات التمييز الذي سيصبح كلاسيكياً بين الملاحظة noter والملاحظة المتشابكة connoter والمعنى الإضافي consignifier.

و«خلاصة» لانجتون كتاب جدلي يحتوي على عدد من المناقشات اللاهوتية

والأخلاقية حيث يأتي المنطق في المرتبة الثانية، من بينها: مناقشة النظرية الرواقية الخاصة بتساوي الفضائل والتي دحضها أبيلار، وأفكار هامة عن تطابق كل فضيلة بمنة التبرئة.

مولد الفلسفة السياسية

چون الساليسبوري (حول ١١٢٥ - ١١٨٠)

ولد چون الساليسبوري John of Salisbury في انجلترة ودرس في شارتر، ودرس مرتين في باريس حيث استمع إلى أشهر معلمي العصر، ومن بينهم أبيلار. عمل سكرتيراً لتوماس بيكيت Thomas Becket، فجمع خبرة مباشرة بالحياة العملية قبل أن يعين هو نفسه مطراناً لشارتر. وقد ترك مؤلفات هامة، منها «ميتالوجيكون» Metalogicon الذي يتضمن استعراضاً لآراء المعاصرين في الكليات، وقصيدة فلسفية بعنوان Entheticus sive dogmate philosophorum خصصها لعرض الفلسفات الأنتيكية الكبيرة: الرواقية والأبيقورية والمشائية. ورسالته المعنونة «پوليقراطيقوس» Policraticus في الفلسفة واللاهوت السياسي ترجمها إلى الفرنسيةديني فوليشا Denis Foulechat في عصر شارل الخامس. وهي العمل الأكثر تمييزاً للفكر السياسي في القرن الثاني عشر.

والمذهب السياسي لـ «پوليقراطيقوس» هو الإصحاح الثالث عشر من رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ومفاده أن هناك ترتيباً فائقاً، رتبه الله، تخضع له كل النفوس، ضعيفة كانت أو قوية. ولابد من طاعة الأمير لأنه «خادم الله» في الدنيا، وهو مزود «بالسيف». والأمير - من جانبه - عليه أن يخدم، «لا تكونوا مديونين لأحد بشيء إلا بأن يحب بعضكم بعضاً، لأن من أحب غيره فقد أكمل الناموس».

يقول: «هذا هو الفارق الوحيد، أو على الأقل الرئيسي، بين الطاغية والأمير. الأمير يتوافق مع القانون، وهو بقضائه يحكم الشعب الذي يعتبر نفسه خادماً له. وهو إذ يؤدي كل الفروض التي يفرضها صالح الشعب ويتحمل عبئها يستطيع أن يطلب المقام الأول عن امتياز يمنحه القانون، وهو يرتفع فوق الآخرين بحسب الأعباء الكلية التي يحملها، على عكس الأفراد الآخرين الذين يظلون أسرى مهامهم الخاصة الفردية. وقياساً على هذا المنظور فمن الحق أن توكل إلى الأمير السلطة على رعيته [...] والإنسان في هذا كله يتبع فطرته التي هي خير المرشدين في الحياة.»

والقانون، من حيث هو تعبير عن الإرادة الإلهية و«ترجمان العدالة»، يفرض نفسه على الأمير في طبيعة مهمته ذاتها. والقائم بالسلطة، المرتبط بالكليات، الضامن للعدالة، لا يمكنه

أن يتمنى شيئاً آخر سوى ما يفرضه عليه اعتبار «خدمته». وله بذاته الحق في العقاب.

«والحق أن القانون هو أداة ومنحة من الله[...] ولهذا فكل من عليهم أن يلعبوا دوراً في الحياة العامة عليهم أن يعيشوا طبقاً لما يقضي به القانون، وهم ملتزمون أوثق التزام بضرورة الحفاظ على القانون. [...] والأمير خادم الصالح العام، وحارس العدالة، وهو بهذا المعنى له دور عام، بأنه يصلح الأخطاء والعيوب ويعاقب على الجرائم بعدل لا يشوبه الميل. [...] ولهذا فوجود الأمير يفيد بخاصة أولئك الذين لا حيلة لهم، لأنه هو وحده الذي يتصدي بالقوة لأولئك الذين عقدوا النية على الأذى. وهو لهذا لا يشهر السيف عبثاً أبداً، وإذا هو سفك الدم، فهو لا يفعل ما يستوجب اللوم، لأنه إذ يفعل ذلك لا يبدو سفاحاً؛ إنه كثيراً ما يقتل دون أن يستحق اسم القاتل وتهمته. [...] والحق أن سيف الأمير سيف الحمامة، لأنه ينازل دون عداوة، ويضرب دون غضب، ويسير إلى المعركة دون أن يثير مرارة. وكما أن القانون يلاحق الجريمة، دون أن يكره الأشخاص، كذلك الأمير بالحق يعاقب المذنبين دون أن يخضع لميل أو هوى، بل يراعي في حكمه لطف القانون.»

وبعد أن بيّن چون الساليسبوري الأصل الإلهي الذي تقوم عليه «سلطة السيف» - و«السلطة الزمنية» أيضاً - يستخلص من هذا الأصل نفسه مبدأ تنظيم المجتمع الذي يكون فيه الأمير خاضعاً للكنيسة: فالأمير من حيث هو خادم الله وخادم شعب الله، هو بالضرورة في خدمة الطبقة الكهنوتية، التي هي وحدها صاحبة «السلطة الروحية». وترتكن هذه الأطروحة على الفقرة التي جاءت في الكتاب المقدس عن «السيفين» (انظر إنجيل لوقا ٢٢، ٣٨)، تلك الفقرة الأثيرة إلى برنار الكليرڤوئي ‹فيما بعد: القديس برنار›.

فقبل أن تظهر رسالة «پوليقراطيقوس» بعشر سنوات تقريباً ألهمت الفقرة الخاصة بالسيفين التي وردت في إنجيل لوقا برنار الكليرڤوئي، فعقد مقارنة بين القسيس والجندي غذّت الإيديولوجية البابوية كلها في العصر الوسيط. كتب برنارموجهاً الخطاب إلى البابا:

«السيف لك، ولك أن تسحبه من غمده بمشيئتك، ولكن ليس بيدك آنت: ونقول بعبارة أخرى، لو لم يكن السيف لك بحال من الأحوال، عندما قال الرسل لسيدنا ‹المسيح›: «يا رب هو ذا سيفان»، لما أجاب عليهم: «يكفي»، بل كان سيقول: «أكثر مما ينبغي». ولهذا فمن الحق أن السيفين كليهما، سيف الروحانية وسيف المادية، ملك الكنيسة فعلاً، ولكن سيف المادية ينبغي أن يسحب من غمده للدفاع عن الكنيسة، وسيف الروحانية يرفع بسلطة الكنيسة، السيف الروحي من فم القسيس والسيف المادي بيد الجندي. (انظر De considera-tione, IV, 3)

الالتقاءات الأولى بالإسلام

آديلارد الباثي (مات حول عام ١١٤٢)

هرمان الكارينتي (ازدهر نشاطه حول عام ١١٤٣)

الإنجليزي أديلارد الباثي ‹أو أديلارد أف باث› Adelard of Bath مؤلف كتاب هام عنوانه «مسائل طبيعية»، وكتاب صاغه مراوحةً بالنثر والنظم عنوانه «هو هو والآخر» De eo-dem et diverso يصور فيه التضاد بين حب الدنيا يمثله شخص رمزي يطلق عليه اسم فيلوكوسميا Philocosmie) وحب الحكمة تمثله شخصية رمزية مؤنثة - شبيهة بتلك التي استخدمها بوئسيوس - هي: فيلوصوفيا ‹الفلسفة›؛ وأديلارد الباثي هو أيضاً أول شاهد على التأثير العربي في الغرب الناطق باللاتينية. ترجم عن العربية، فكان له اتصاله المباشر بالفكر الجديد، وعمل بنفسه جزئياً على استيعابه وإساغته. وتناولت ترجماته أساساً نصوصاً علمية - وهذا دليل على أن أول ما استعاره اللاتين Latini من العرب انصب على علوم الطبيعة أكثر مما انصب على الفلسفة النظرية وعلم النفس وهما مجالان سيدخلهما الطليطليون عما قريب.

من بين ترجمات أديلارد نذكر «زيج» الخوارزمي ‹الجداول الفلكية›، ومدخلاً إلى التنجيم لأبي معشر، ومباديء فلكية منسوبة إلى بطليموس، ورسالة في الطلاسم منسوبة إلى ثابت بن قرة، و«المباديء» لإقليدس وهي من النصوص اليونانية التي حفظتها اللغة العربية.

وعلى الرغم من أنه صرح أكثر من مرة بأنه بصفة عامة مدين للعرب - وقد كتب بنفسه «أنه أمضى سبع سنوات يدرس كتب العرب تفصيلاً» - وعلى الرغم من أنه في رسالته عن الأسطرلاب قد صرح بعزمه على «أن يكتب باللاتينية ما تعلمه بالعربية»، وعلى الرغم من أنه في كتابه «مسائل طبيعية» قد صرح بأنه «يعرض وجه النظر العربية لا وجهة نظره هو»، على الرغم من هذا كله فهو لا يورد نصاً بعينه.

ويمكننا أن نستنتج من بعض نصوص مصنفاته أنه أقام في سالرنو بصقلية، بل وفي سرَقوسة (وهو على أية حال أهدى كتابه «هو هو والآخر» إلى جيوم مطران سرقوسة)؛ ولعله تعلم العربية هناك. ولكن معلوماته عن العلم العربي لم يستمدها من إقامته في صقلية النورماندية، فهو قد ترجم صياغة من زيج الخوارزمي عدّلت لتطابق خط زوال قرطبة؛ أما رسالة الطلاسم فلا وجود لها في العربية إلا في مصنف عن السحر إسباني عربي يرجع تاريخه إلى السنوات حول ١٠٥٠، وهو «غاية الحكيم» أو Picatrix. واضطراب ترجمات أديلارد

(التي يبدو أن تلاميذه شاركوا فيها) يوحي بأنه لم تكن لديه مصادر مكتوبة scripta عندما أعد رسالته عن الأسطرلاب، وإنما هو استمد معلوماته من بيانات شفهية زوده بها مباشرة أحد الناطقين بالعربية. وأغلب الظن أنه لم تكن لديه القدرة بحال من الأحوال على قراءة النصوص التي كان يترجمها، وأنه اكتفى بأن يرص الكلمات باللاتينية كلمة كلمة في مقابل الألفاظ العربية التي كان مساعده يقرأها له، وبعض المؤرخين يعتقدون أن مساعده هذا هو بطرس ألفونسي Pierre Alfonsi، وهو يهودي اعتنق الكاثوليكية في عام ١١٠٦، ومر بعد ذلك بقليل بانجلترة يحمل كتباً ومتاعاً.

وإذا نحن تصورنا صعوبة منهج الترجمة الذي يشارك فيه اثنان، أديلارد وبطرس، وهو منهج سنلتقي به بعد بضع سنوات في طليطلة يمارسه جونثاليث ‹جونديسالينوس Gundis-salinus› وابن داود Avendauth– يهودي آخر اعتنق الكاثوليكية – أدركنا كم كانت بدايات التثاقف الفلسفي للمسيحيين صعبة ومتواضعة. وربما كان أديلارد الباثي بالفعل، عندما كتب رسالته عن الأسطرلاب، يقدم شيئاً عفا عليه الزمن، ففي عام ١١٤٣، أتم هرمان الدالماطي Hermann le Dalmate‹أو هرمان الكارينتي de Carinthie أي von Kärnthen› – وهو مترجم كتاب بطليموس Planisphère – تصنيف كتابه «De essentiis» في الكوسمولوجيا، الذي تجاوز إلى حد بعيد الجزء المقابل لما احتوته رسالة الأسطرلاب؛ وكان كتاب «المجسطي» لبطليموس متاحاً لقارىء اللاتينية في تلخيصات البتاني والفرغاني التي ترجمت في السنوات ١١٣٠؛ كذلك كان الزيج الذي عرف باسم «جداول طليطلة الفلكية» قد بدأ يحل محل زيج الخوارزمي، تشهد على ذلك الصيغة المعدلة المطابقة لخط زوال مارسيليا والتي ترجع إلى عام ١١٤٥.

بقي الشيء الجوهري: حتى إذا لم يكن أديلارد قد كف عن اتباع حركة التاريخ، فقد أدرك طبيعتها ومداها؛ وحدد معناها: فقد وعى أن «ما تعلمه من أساتذته العرب تحت قيادة العقل» هو عكس «أغلال» capistrum السلطة التي أبقت اللاتين مغلولة أعناقهم كالأنعام تقاد في كل اتجاه. وقامت على يد أديلارد الباثي صورة «العرب» على اعتبار أنهم هم «أهل العقل»، وستظل هذه الصورة التي يتطابق فيها «العرب» و«أهل العقل» مهيمنة طوال قرنين أو يزيد على الفكر المسيحي.

مترجمو طليطلة

منذ الاستيلاء على طليطلة بدأ المسيحيون المستعربون ومسيحيو الشمال، وقد التأم شملهم، عملية الامتصاص الأسموزي البطيء الذي أعطى ثماره بعد قرن من الزمان. ففي

النصف الثاني من القرن الثاني عشر أدى التقاء الإرادة السياسية - يمثلها مطران طليطلة الفرنسي ريمون سوڤيتا Raymond Sauvetat - وعدد من أجيال المترجمين الاستثنائيين إلى تمكين المسيحيين الإسبان من القيام بالمرحلة التالية بعد مسلمي قرطبة. اعتمد المشروع الثقافي الطليطلي على علم اليهود وثنائيتهم اللغوية فأتاح في غضون بضعة عقود نقل جزء ملحوظ من المدونات الفلسفية اليونانية العربية إلى اللاتينية. ويستحق ثلاثة من المترجمين أن ننوه بهم على نحو خاص: چيراردو الكريموني وخوان ‹يوحنا› الإسباني ودومينجو جونثاليث.

چيراردو الكريموني

ولد چيراردو Gerardo ‹جيرار Gérard› الكريموني Cremona بالفرنسية Gérard de Crémone حول عام ١١١٤، وحل طليطلة في عام ١١٦٧، وظل حتى عام ١١٧٥ يستعين بخدمات اليهود والمستعربين - مثل جاليپوس Gallipus - لترجمة المصنفات العربية. وخلف ٧١ ترجمة تغطي كل جوانب المعرفة.

وأهم المؤلفين الذين ترجم چيراردو الكريموني أعمالاً لهم هم : في مجال الرياضيات: إقليدس (العناصر بإصلاح وشرح إسحق بن حنين وقُسطا بن لوقا)؛ في التنجيم : ماشاءالله والرازي؛ في الطب: إبن ماسويه، يحيى بن سرافيوم والرازي وأبو القاسم و«قانون» بن سينا خاصةً؛ في الفلسفة: أرسطوطاليس (السماع الطبيعي De naturali auditu tractatus VIII؛ «الكون والفساد» أو الكتاب المنحول إلى أرسطو المسمى «كتاب العلل» أو «الخير المحض» De Causis أو Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae)؛ الإسكندر الأفروديسي (رسائل عن الزمن، و«الحس والمحسوس» De sensu et sensato والنمو Tractatus Alexandri Afrodisii de tempore et alius de eo quod augmentum et imerementum fiund in forma et non yle والكتاب الأخير عن الترجمة العربية لعثمان سعيد الدمشقي؛ الكندي: De quinque essentiis, De somno et visione, De ratione وهذا الكتاب De ratione سيترجمه دومينجو جونثاليث بعنوان De intellectu؛ الفارابي Distinctio alpharabii super librum aris-totelis de naturali auditu, Liber alpharabii de scientiis translatus a magistro Girardo Cremonensis in Toleto de Arabico in Latinum ؛ اسحق الإسرائيلي: De elementis, De Descriptione rerum et definitionibus earum et de differentia inter descriptionem et di-visionem ؛ ثيمسطيوس (شرح «التحليلات الثانية»، ترجمه من اليونانية إلى العربية أبو بشر متى واستشهد به ابن رشد. وقد اختفى عدد من هذه النصوص.

خوان ‹يوحنا› ابن داود الإسباني

يهودي سفرديمي اعتنق الكاثوليكية، ربما رأي بعض الباحثين أنه هو الفيلسوف إبراهام بن داود هاليڤي (تقريباً ١١١٠ -١١٨٠) مؤلف كتاب «الدين الأسمى» - وهو رأي له مبرراته التي يناقش بناء عليها. كان يوحنا بن داود الإسباني - أياً كان في حقيقة أمره - مصنفاً ومؤلفاً ومترجماً، اشتغل مع دومينجو جونثاليث ابتداءً من عام ١١٣٠. ويذهب بعض النقاد إلى أنه - مثل أبراهام بن داود - مات في عام ١١٨٠ (في رأي م. ألونسو M. Alonso) والبعض الآخر إلى أنه مات في عام ١١٨٧ (بناء على افتراض من ثورندايك Thorndike). وإذا كانت الكثرة الخرافية للأسماء التي سمي بها - Iohannes Avendeuth Hispanus, Ioynnes Hispalensi, Ioyannes Limensi, Iohannes Toletanus, Avendeuth, Avended, Avendeath, Abrndana, Abendar, Johannes ibn Dâwûd - تدفع إلى التفكير في أكثر من شخص، فيبقى أن «Iohannes Avendeuth Hispanus» الذي يسميه المؤرخون المحدثون «خوان بن داود Juan Ben David»، - مع موشى سيفاردي Moshe Sefardi وربّي بار حيّا البرشلوني Rabi bar Hiyya - واحد من اليهود الإسبان الذين نقلوا إلى المسيحيين الثقافة الناطقة بالعربية في اللحظة التي كانت فيه ممالك الطوائف تنهار.

والمؤلفون الذين نقل خوان بن داود الإسباني طرفاً من أعمالهم أو شارك في نقلها هم في التنجيم: ماشاء الله، الفرغاني، أبو معشر، الكندي، البتاني، ثابت بن قرة؛ في الفلك: الفرغاني وماشاءالله؛ والطب: «سر الأسرار» Secretum Secretorum؛ في الفلسفة: الكندي (كتاب العقل De intellectu) وهي ترجمة ينسبها م. ألونسو إلى جونثاليث)؛ قُسطا بن لوقا: «الفرق بين النفس والروح» Die differentia inter animam et spiritum؛ الفارابي: Liber alpharabi de ortu scientarium ويرى ألونسو أن جيل Gil يأتي بعدها؛ ابن سينا: كتاب الشفاء؛ ابن جبريل (ينبوع الحياة)؛ الغزالي («مقاصد الفلاسفة» وهذه الترجمة نشرت مطبوعة في البندقية في عام ١٥١٢).

دومينجو جونثاليث ‹دومينيكوس جونديسالينوس›

كان دومينجو جونثاليث Domingo Gonzales ‹باللاتينية Dominicus Gundissali-nus- بالفرنسية Dominique Gundissalvi› رئيس شمامسة شقوبية ‹في إسبانيا›، عمل أولاً في طليطلة بين عام ١١٣٠ و١١٨٠ مع خوان بن داود الإسباني. وكان قرب نهاية حياته يعرف قدراً كافياً من العربية ليترجم وحده «إلهيات» ابن سينا.

والمؤلفون الذين ترجم دومينجو جونثاليث أعمالاً لهم أو شارك في ترجمتها هم : في مجال الفلسفة : الفارابي: ,Liber de scientiis ، «عيون المسائل» Fontes Quaestionum ، «رسالة في العقل» De intellectu ؛ «كتاب تحصيل السعادة» Liber exercitationis ad viam Felicitatis؛ الكندي: «كتاب العقل» De intellectu ؛ الإسكندر الأفروديسي: De intellectu؛ إسحق الإسرائيلي: «كتاب التعاريف» Le Liber introductionibus in Artem logicae demonstrationes ؛ Liber de definitionibus وهذه الترجمة عبارة عن صياغة مختصرة نشرها مُوكله Muckle اعتماداً على مخطوطة ميونيخ ms. München, lat. 8001 وألونسو ينسبها إلى جونثاليث، ويعتقد أنها سابقة على ترجمة چيراردو، وهو رأي دحضه بطبيعة الحال ألتمان Altmann وشتيرن Stern ؛ الغزالي: «مقاصد الفلاسفة» نشرها "موكله" Muckle؛ ابن سينا: الإلهيات، De convenientia et differentia subiectorum – والنص منشور في: L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, Beiträge IV, 1903, p. 124 -133.

الانتساب اليوناني

قام ثلاثة من اللاتين المختصين في علوم اليونانية خارج دائرة مترجمي طليطلة بترجمة نصوص عن اليونانية مباشرة. أول هؤلاء المترجمين الذين جمعوا على الأرجح مادتهم في بيزنطة، أو في صقلية في أثناء إقامات مطولة، مع اختلاف في كل حالة، چاكومو البندقي <Jacques de Venise>. ونعرف عنه أنه كان موجوداً في القسطنطينية في عام ١١٣٦ عندما قامت المساجلة بين أنسيلم الهافلبرجي Anselme de Havelberg وأسقف نيقوميديا. ترجم چاكومو البندقي من أعمال أرسطوطاليس «التحليلات الثانية» و«التبصير بمغالطة السفسطائية» وجزءاً من «الإلهيات» Metaphysica vetus وغالبية النصوص التي تكوّن «الطبيعيات الصغرى» Parva naturalia. والمترجم الثاني هو إنيريكو أريستيپي <هنري أريستيپ Henri Aristippe> رئيس شمامسة كاتانيا Catania <في صقلية>، أقام في القسطنطينية في عام ١١٥٨ ممثلاً لملك صقلية؛ ترجم «فيدون» و«مينون» <لأفلاطون> و«الآثار العلوية» لأرسطوطاليس. والمترجم الثالث شخصية غامضة يحمل اسم «يوهانس» <يوحنا> Iohannes ترجم قبل عام ١١٥٩ «التحليلات الثانية» ترجمة ثانية حفظتها مخطوطة واحدة translatio Ioannis .

التأثيرات العربية الإسلامية الأولى:
مولد الإبنسينية اللاتينية

في أعمال جونثاليث خطا تغلغل ابن سينا في العالم اللاتيني خطاه الأولى. وتمثل رسائله الفلسفية واللاهوتية الإبنسينية والأفلاطونية المحدثة (انبثاق العالم De processione mundi خلود النفس De immortalitate animae الوحدة De unitate) محاولة صياغة كوسمولوجيا مسيحية تخللتها «أفلاطونية» موروثة عن الفلسفة اليهودية والعربية. ورسالة «النفس» De anima التي نسبها بعض النقاد إلى جونثاليث تأخذ بنظرية «خلق النفوس خدمةً على يد الملائكة»، وتعتبر هذه النظرية صياغة مسيحية لمفهوم ابن سينا عن دور الوساطة الذي تقوم به العقول في الخلق.

وحقق الاشتغال بابن سينا بعد جونثاليث نجاحاً خارقاً للمألوف. وسادت الثلثين الأخيرين من القرن الثاني عشر موجة إبنسينية اتسمت «بعفوية وهوجائية» نقدهما چيلسون É. Gilson نقداً عنيفاً. وإلى هذه الفترة يرجع ظهور منشور الإبنسينية اللاتينية المتمثل في كتاب محرّف هو «كتاب العلل الأولى والثانية أو عن فيض الوجود» Livre des causes premières et secondes ou Sur l'émanation de l'être الذي يعتبر درة حقيقية في مجال تحريف النصوص.

نُشر هذا الكتاب مطبوعاً في عام ١٥٠٨ بعنوان Liber Avicennae in primis et secundis substantiis et de fluxu entis (ولا يصح أن نخلط بينه وبين «كتاب العلل») وهو عبارة عن طائفة من النصوص مأخوذة من ديونيسيوس وأوغسطين وإيريوجينا خلطت بنصوص ابن سينا الحقيقية.

يعرض الكتاب مذهب إيريوجينا عن التجليات الإلهية في إطار نظرية ابن سينا عن العقول، مازجاً مزجاً قوياً لا ينفصل مفهومين، مفهوم رب «يخلق نفسه بنفسه» في تجلّيه الذاتي، ومفهوم فيض ضروري صادر من كل المعلولات التي يتضمن العقل الأول مسبقاً عللها المعقولة، رابطاً معاً منظومتين :منظومة المثل الإلهية المختلفة والتجليات الإلهية الملائكية ومنظومة العلل الثانوية المتدرجة من أعلى لأسفل والتي تنتشر فيها وحدة قائمة على الفكر تشمل المخارج والتأملات، ثم يضع فوق هذا الأساس المتدرج إشراق إبن سينا داخل إطار إشراق أوغسطيني عن عالم بلا وساطة، لا يستطيع فيه مخلوق أن يتدخل بين النفس والله. هذا الكتاب الذي لا هو من ابن سينا، ولا من ديونيسيوس ولا من أوغسطين ولا من إيريوجينا، يقترح توليفة تتركب من كل أشكال الأفلاطونية المحدثة التي نرى فيها المسيحي يدعمه العربي، وقد أتى المسيحي في رجعة نهائية ليبرر الثاني بالأول. و«الحوارات الذاتية»

(Soliloques, I, 8, 15) من حيث هي عامل توضيحي نهائي من علم نفس ابن سينا عن المعرفة من خلال ديونيسيوس وإيريوجينا، تلك هي السمة الفريدة التي يتسم به تجميع هذا النص الذي لا ينتسب إلى أي من الأربعة.

إلا أن هذه الدرة من درر التداخل النصي الوسيطي، القريبة في مبادئها من كتاب «النفس» لجونثاليث، وإن تجاوزت منهجه تطرفاً، لها وجه آخر، يتيح لنا أن نعتبرها شيئاً اخر غير مجرد توليفة من نصوص شتى عمد المصنف إلى ضمها معا في تداخل نصي. ففي المواضع التي يضطر فيها جونثاليث إلى الانتقال من العلم إلى الحكمة، ومن المعرفة الطبيعية إلى المعرفة العلمية، يترك «كتاب العلل الأولى والثانية أو عن فيض الوجود» عقل الإنسان محطماً تحت وطأة الخيالات depressus phantasiis عاجزاً عن معرفة الله؛ ومع ذلك فهو إذ يفرض على عقل الإنسان هذا التحديد، يتيح له، إن صح التعبير، ما يعادله، ألا وهو وضع المعرفة الطبيعية في داخل الإشراق الإلهي. وهكذا نصل إلى الموضع الذي يحتله أغسطين وإلى الدور الذي تلعبه «الحوارات الذاتية» : إذا «لم تشرق الشمس بنورها على» «الأرض» تظل الأرض غير مرئية، كذلك «العلوم» تظل عمياء إذا لم يعنها "هو" الذي "هو" في آن واحد «موجود ومنير ومانح الفهم». ونحن إذا أخذنا في اعتبارنا المذاهب التي ذهب إليها جونثاليث، ودعوته إلى المعرفة المفرطة التي تحمل اسم «الحكمة»، وجدنا أن المكان الذي خصصه «كتاب العلل الأولى والثانية أو عن فيض الوجود» للإشراق المتعالي في مجال المعرفة الطبيعية البحت مكانٌ يمثل القطب الآخر للإبنسينية اللاتينية. هكذا كان تأثير ابن سينا يشق طريقه في العصر الوسيط بين هذين الشقين الذين ينقسم إليهما تراث واحد.

حركات المقاومة الأخيرة:

ألان الأليلي (حول ١١٢٠ إلي ١٢٠٢-١٢٠٣)

كان ألان الأليلي Alain de Lille يعلم في باريس في السنوات ١١٧٠ - ١١٨٠، وربما كانت المدرسة التي مارس فيها التعليم هي تلك التي قامت فوق جبل سانت چينيڤييف، ويعتبر ألان الأليلي آخر ممثل للمدرسة الپواتية، وصاحب توليفة تجمع كل اتجاهات الفكر في القرن الثاني عشر، وفيها ما فيها من تيارات كانت تتعارض إلى حد التناقض أحياناً. عنده شيء من برنار الكليرڤوني ومن پيير أبيلار. وكان داعية شديد المراس لم يلاحق بصواعقه <طائفة> الكاثاريين Cathares و<طائفة> الڤوديين Vaudois <الخارجتين على الكنيسة> فحسب، بل اليهود والمسلمين كذلك (انظر كتاب «الكاثوليكية ديناً» De fide catholica) - كان ينهج نهجاً بعيداً عن أديلارد فأكد في غير تردد «أن العرب Sarrasins

والكفار païens» لا يقودهم العقل، بل تجرفهم إرادتهم». ونراه من حيث هو كاتب يعالج بمهارة كل أنواع التعبير الأدبي، فيكتب الأليجورية الشعرية: «شكوى الطبيعة» De planctu naturae التي لاحق فيها اللواطين؛ ويكتب «الخلاصة اللاهوتية» Summa Quoniam ho-mines؛ مروراً بكتاب «قواعد الشرع السماوي» «Regulae Caelestis iuris» وهو كتاب ثوري من حيث قالبه الشكلي، يسعى فيه إلى صياغة اللاهوت على هيئة قواعد الحكمة. وكتابه هذا يضرب بجذوره عميقة في ثقافة القرن الثاني عشر اللاتينية الخصيصة، ويستعير من أفلاطونية خلقيديوس Chalcidius وماكروبيوس Macrobius ، كما يستعير من بونسيوس ويستلهم أسكليبيوس Asclépios ‹في الميثولوجيا اليونانية إله الطب الذي أحيا الموتى واستفز كبير الآلهة- والإشارة هنا إلى كتاب «الكلمة الكاملة...»› ، كما يستلهم تراث الفنون الحرة، فهو كتاب لا يمثل فقط مصب المحاولات الفلسفية اللاهوتية الكبيرة لمدرسة شارتر ومدرسة پواتييه، بل الاستعراض الكبير الأخير لفكر لاتيني اللغة لم تخترقه المؤثرات الإسلامية العربية. إنه عمل رجل من رجال المقاومة.

تصور المؤلف كتابه «قواعد الشرع السماوي» «Regulae Caelestis iuris» عملاً متكاملاً ينقسم إلى مائة أربعة وثلاثين قضية، محللة، مفسرة أو مثبتة بسلسلة من الاجتهادات الفردية، وهو من هنا يشترك في نقاط مشتركة مع «كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً» Li-ber XXIV Philosophorum . فالقاعدة III نصها : «المونادة تلد المونادة وتعكس على ذاتها نار الحب»، وهي تقابل القضية I من «الكتاب»؛ كذلك القاعدة رقم VII ونصها : «الله كُرَةٌ عاقلة مركزها في كل مكان ومحيطها في لامكان» تذكرنا بالقضية II دون أن تتبعها كلمة كلمة (القضية II من «الكتاب» تتحدث عن «كرة لانهائية» لا عن مجرد «كرة عاقلة»).

وما يزال موضوع ثقافة «ألان» اليونانية العربية مشكلة. فهو في كتابه «الكاثوليكية ديناً» يذكر «شذرات من جوهر الخير الخالص» Aphorismi di essenia summae bonitatis وهو عنوان يذكرنا بـ «كتاب الخير المحض» وذلك هو العنوان العربي لـ«كتاب العلل»، وقد أورد كتاب الشذرات ليستخرج منه أطروحتين: «النفس على أفق السرمدية قبل الزمن» و«الأشياء قابلة للفساد نتيجة لجسميتها corporéité، وليس نتيجة للاجسميتها incorporéité» وهما يقابلان على نحو ما، بحرفية زادت أو نقصت، القضية ٢، فقرة ٢٢ («الموجود الذي بعد الأبدية وفوق الزمن هو النفس، نظراً لأنه تحته في أفق الأبدية وفوق الزمن») والقضية ١٠(١١) فقرة ١٠٢ («الأشياء القابلة للفساد تأتي من الجسمية [...] لا من علة عاقلة وأبدية») (انظر (Livre des causes, prop. 2. § 22 et prop. 10 (11), § 102 وهو كذلك يذكر ما يسميه Logos téleios ينسبه إلى المريخ: «المريخ ذاته، في الكتاب المسمى Logosti-leos، أي «الكلمة الكاملة» يقول : «صنع الإله الأعلى إلهاً ثانياً أحبه كابنه الوحيد وسماه ابن

بركته الأبدية» ليته قال : «ولد» بدلاً من «صنع!» (انظر III.3) . و« Logos téleios » هو العنوان اليوناني لكتاب منحول إلى أبوليوس Apuleius ‹بالفرنسية Apulée› والذي ترجم إلى اللاتينية بعنوان De hiera ad Asclepium . وكان أوغسطين (انظر: مدينة الله Cité de Dieu, VIII, chap. 23-24) ولاكتانتسيوس Lactantius ‹لاكتانس Lactance› (انظر : Institutions divines, IV, chap. 6) يعرفان هذا الكتاب. أما ألبرت الأكبر فقد نسبه إلى هرمس مثلث الحكمة، وذكره بعنوان: Liber Dehlera ad Asclepium) .

لغز «كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً»

تُرجم «كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً» Liber XXIV Philosophorum أو جُمعت مادته وأعدت في طليطلة في القرن الثاني عشر، وظل حيناً طويلاً من الزمن يعتبر واحداً من النصوص الكبرى في المدونات الهرمسية في العصر الوسيط. وما زالت أصوله يكتنفها الغموض الشديد (ويفكر البعض اليوم في أنه الجزء الثالث المفقود من كتاب «الفلسفة» De philosophia لأرسطوطاليس)، ومؤلف الكتاب مجهول. والمقدمة التي تتصدر الكتاب تصوره على أنه ثمرة اجتماع ضم أربعة وعشرين حكيماً سعوا «متفقين إلى وضع شيء يقيني عن الله»، وينقسم الكتاب إلى أربع وعشرين أطروحة أو قضية، ألحق بكل واحدة «شرح». والمرجح أن «كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً» كان ضمن الكتب التي شملها الحظر الذي فرض على كتب أرسطوطاليس في باريس في مطلع القرن الثالث عشر، ولكنه على الرغم من ذلك بقي وشق طريقه بخطى واثقة. وقد عاشت بعض تعريفاته بعد العصر الوسيط وتجاوزته تجاوزاً بعيداً. نذكر بصفة خاصة التعريف الثاني الذي أورده ألان الأليلي فقد وصل إلى باسكال Pascal ولايبنيتس Leibniz وآخرين بعدهما. وقد ذكر أرسطوطاليس (انظر Métaph-ysique, I, 5, 986 b 21) أن اكسينوفان Xenophanês ذهب إلى تطابق الله والعالم. ولكن فكرة «الكرة اللانهائية» غريبة على الفكر في ذلك الزمان البعيد. والقضية لا تهدف إلى القول بتطابق الله والسماء التي تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء، بل تهدف، عن طريق مقارنة تصويرية، إلى القول بلاجسمية المبدأ الإلهي، اللانهائي، لأن مركزه في كل مكان، يتعالى على كل إدراك حسي، لأن محيطه لا يشغل حيزاً محدداً. ولدينا من نص هذا التعريف، كحال الكتاب كله، صياغتان، الأولى هي الأصلية السابقة على إدانة باريس وحظرها كتب أرسطوطاليس ، والآخرى مصفاة (ربما ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر). ونورد فيما يلي الصياغتين، ونبدأ بالأولى الأصلية:

«الله كرة لانهائية مركزها في كل مكان ومحيطها في لا مكان.

هذا التعريف قُدّم على هيئة صورة، معتبراً المركز العلة الأولى ذاتها، في حياتها الخاصة. لأن دائرة ظهوره، يقيناً، في الأعالي، في الحد وفيما وراء الحد. ولهذا فإن مركزها في كل مكان، حيث أنها ليس لها بُعدٌ يمكن تعليمه بناء على الوقائع العامة. فإذا ما تساءلت [النفس] عن محيط كرويتها، فلابد أنها ستقول إنه عال إلى ما لانهاية، لأن كل ما لا بعد له هو مثلما كان الخالق منذ البداية، ولهذا فإنها ليس لها حد في أي مكان. وعلى هذا النحو يثبتون هذه القضية.

أما الصياغة الثانية فهي:

هذا التعريف قُدّم على هيئة صورة، متمثلاً العلة الأولى مستمرة، في حياتها الخاصة. لأن حد امتدادها، يقيناً، فوق الحد، وفي الحد وفيما وراء الحد في آن واحد. ولهذا فإن مركزها في كل مكان، حيث أنها ليس لها بُعدٌ في النفس. فإذا ما تساءلت [النفس] عن محيط كرويتها، فلابد أنها ستقول إنه عال إلى ما لانهاية، لأن كل ما لا بعد له هو مثلما كانت بداية الخلق، ولهذا فإنها ليس لها حد في أي مكان.

وفي القاعدة السابعة من «قواعد الشرع السماوي» يعيد ألان صياغة القضية II . ويفرض في صياغته الجديدة على نص «الكتاب» المضطرب معنى واحداً: اله كرة عاقلة، أي موجود لانهائي، سرمدي وواسع، وهو الذي يحرّك العالم.

يقول: «الله كرة معقولة مركزها في كل مكان، ومحيطها في لا مكان. هذه القاعدة تثبتها القاعدة الخامسة: المونادة وحدها هي الألفا والأوميجا بلا ألفا ولا أوميجا. ولأن الله بلا بداية وبلا نهاية فقد أطلقوا عليه اسم «كرة». والحق أن خاصية الشكل الكروي هو أنه بلا بداية وبلا نهاية. ومع ذلك فالله ليس كرة جسمية، بل هو كرة معقولة. ونحن عندما نقول إن الله كرة، لا ينبغي أن ندع الصور تجرنا، إلى حيث نتصور أنه كرة من نمط الأجسام. إننا على العكس، تحت قيادة العقل، علينا أن نفهم بالعقل أن الله يقال له «كرة» لأنه سرمدي. وما بعد ذلك نصه: «مركزها في كل مكان، والمحيط في لا مكان.» لنتبين الفرق بين كرة جسمية وكرة معقولة. في الكرة الجسمية المركز، بسبب صغره، لا يشغل حيزاً تقريباً، بينما المحيط يقع في عدد من الأماكن. والعكس صحيح بالنسبة إلى الكرة المعقولة: مكانها في كل مكان، ومحيطها في اللامكان. والمخلوق يقال له «مركز»، فمثلما يقارن الوقت بالأبدية فيعتبرمثل لحظة، كذلك المخلوق يكون نقطة أو مركزاً مقارناً بالله. والسعة الإلهية يقال لها «محيط» لأنها، من حيث أنها ترتب وتنظم كل شيء، تحيط بكل شيء وتحتوي كل شيء في حدود سعتها. وإليك فارق أخير بين الكرة الجسمية والكرة العاقلة: مركز الكرة الجسمية ثابت ومحيطها متحرك؛ أمل مركز الكرة الرجية فمتحرك ومحيطها ثابت - لأن الله، إذ يظل ثابتاً،

يهب كل الأشياء الحركة.»

حتى إذا كانت بعض «القواعد اللاهوتية» قد استخدمت في تجاوز للمعنى الذي أعطاه المؤلف إياها - كما في حالة القاعدة التاسعة «كل ما في الله هو الله» التي اعتمدتها الراهبات ‹البلچيكيات› الفلاميات ليؤسسن عليها لاهوت الاتحاد الصوفي في مذهبهن «تكون الله في الله» على حد قول هاديڤيش الأنتڤرپي (حول عام ١٢٤٠)، فإن «حِكَم» آلان قدمت ترسانة من البديهيات إلى علماء اللاهوت في العصر الوسيط المتأخر وأسهمت، أكثر من كل ما عداها، في تحويل العلم المقدس القديم sacra pagina إلى «علم لاهوتي» حقيقي نشط في بداية القرن الثالث عشر.

لقد أكد آلان الأليلي خصوصية الفكر الوسيطي الناطق باللاتينية قبل وصول المصادر العربية (ابن سينا وابن رشد) عن طريق الاستخدام المكثف للأنطولوجيا الأرسطوطاليسية البوئسيوسية، وتعميم استعمال المنطق والنحو في اللاهوت، وتعميق التفكير في «النقل» translatio من لغة الكليات الإلهية ذلك التفكير الذي بدأه چون سكوت إيريوجينا. ويعتبر عمله الشاهد الأسمى على التراث البوئسيوسي من الفلسفة اليونانية، إنه النتاج الأخير للبوئسيوسية aetas boetiana.

الباب الثامن

القرن الثالث عشر

بدأ القرن الثالث عشر في عام ١٢١٤ بصدمة موقعة بوڤين Bouvines (التي انتصر فيها‹ملك فرنسا› فيليب أوجيست على أوتو فون براونشڤايج Otto vo Braunschweig ‹القيصر الألماني الذي عرف بأوتو الرابع› ، وعلى كونت فلاندريا وكونت بولونيا حلفاء ‹جون› چان سانتير Jean sans Terre - وكان چان سانتير قد هزم قبيل ذلك في موقعة «لاروش أوموان» La Roche-aux-Moines) كذلك شهد القرن الثالث عشر - قرن «القديس توماسو ‹ الأكويني › » و « الاسكولائية » - تتابع أنصاف الهزائم في الأرض المقدسة: فقد تعثرت الحملة الصليبية الخامسة (١٢١٧ - ١٢١٩) نتيجة عجز الكاردينال پيلاجيوس Pelagius؛ ولم تفلح الحملة الصليبية السادسة في تحقيق شيء بعد أن ضيعت الحروب الأهلية التي نشبت بين الصليبيين أنفسهم النتائج الإيجابية التي كان فريدريش الثاني الهوهنشتاوفي Friedrich II. von Hohenstaufen قد حققها بفضل دبلوماسيته (اتفاقية يافا في ١١ فبراير ١٢٢٩ التي نصت على إعادة الملك الكامل مملكة أورشليم)، وأدت هذه الحروب الأهلية التي استمرت من ١٢٢٩ -١٢٤٤ إلى تفتت مملكة أورشليم وضياعها - نهائياً هذه المرة - حيث استولى عليها جنود سلطان مصر الخوارزميون. ثم جاء وقت الفشل المحقق، والهزيمة. فقد انتهت الحملة الصليبية السابعة التي دعا إليها البابا إنوقنتيوس ‹إنوسان، إنوسنت› الرابع (في مجمع ليون الكنسي في عام ١٢٤٥) باستسلام الجيش الذي قاده ‹ملك فرنسا› لويس التاسع (ولد في عام ١٢١٤ وتولى العرش في ١٢٢٦ وتوفي في عام ١٢٧٠) بعد معركة المنصورة الرهيبة. وظلت المراكز الفرنجية في الشام وفلسطين تتناحر وينهش بعضها بعضاً بين عام ١٢٥٠ وعام ١٢٩١، بينما استولى سلطان مصر، السلطان المملوكي الظاهر بيبرس عليها واحداً بعد الأخر، سواءً منها المواقع الداخلية (كرك الفرسان في عام ١٢٧١) أو تلك المطلة على الساحل (أنطاكية ١٢٦٨). وانتهت الحملة الصليبية الثامنة على تونس والتي قادها الملك لويس التاسع بموت الملك في عام ١٢٧٠. وعندما سقطت عكا، التي كانت في أيدي فرسان المعبد، في ٢٨ مايو ١٢٩١، كانت تلك إشارة النهاية بالنسبة إلى المواقع الفرنجية. مُني الصليبيون إذن بالفشل في الأرض المقدسة، ولكنهم وجدوا في أوروبا الغربية مجالاً يمارسون فيه حميتهم، فقاموا بسلسلة من الحملات

الصليبية ضد الكاثاريين الألبيچيين albigeois ‹المتهمين بالهرطقة› ‹في جنوب فرنسا› وهي حملات دعا إليها البابا إنوقنتيوس الثالث - أدت إلى تخريب مدينة بيزييه Béziers (١٢٠٩) ومدينة ناربون Narbonne ومدينة كاركاسون Carcassonne على يد سيمون دي مونفور Simon de Monfort الذي قاد هذه الحرب الصليبية الدامية؛ كما أدت إلى الاستيلاء على مدينة أڤينيون Avignon في عام ١٢٢٦ على يد لويس الثامن الملقب بالأسد (ولد في عام ١١٨٧ وتولى العرش في عام ١٢٢٣ ومات في عام ١٢٢٦)؛ ثم عقدت اتفاقية باريس في عام ١٢٢٩ ‹لترتيب الأوضاع بعد هزيمة الألبيچيين النهائية، وهي التي أعطت الملك الأراضي التي استولى عليها سيمون دي مونفور›.

من الناحية الدينية شهدت السنوات من ١٢٠٠ إلى ١٣٠٠ ازدهار طائفتين من الرهبان المتسولين : طائفة الدومينيكان Dominicains أو «الإخوة الواعظين» Ordo Fratrum Praedi-catorum التي أسسها دومينجودي جوثمان Domingo de Guzman - ‹القشتالي الأصل› ‹ويسمونه باللاتينية دومينسكوس Dominicus وبالفرنسية دومينيك Dominique وبالعربية عبد الأحد› - الذي مات في عام ١٢٢١، واعتمد البابا هونوريوس الثالث في عام ١٢١٧ هذه الطائفة التي نشأت في سياق مناهضة الكاثاريين؛ والطائفة الثانية هي طائفة الفرنسيسكان Franciscains أو الإخوة الأصاغر Frères mineurs التي أسسها چوڤاني فرانتشيسكو برناردوني Giovanni Francesco Bernardone ، فرنتشيسكو الأسيزي فرانسوا الأسيزي توفي في عام ١٢٢٦، وضع لها نظاماً يقوم على الفقر والتواضع (١٢٢٣).

«لا ينبغي للإخوة أن يمتلكوا شيئاً، لا بيتاً ولا أرضاً ولا أي متاع أياً كان. إنهم كالحجاج والأغراب في هذه الدنيا، يعبدون الرب في فقر وتواضع، يذهبون ‹إلى الناس› ليتسولوا طعامهم، واثقين، دون خجل، لأن السيد ‹المسيح› من أجلنا جعل نفسه فقيراً في هذه الدنيا».

كذلك شهد القرن الثالث عشر إنشاء الجامعات وموجة من الترجمات الجديدة انصبت على أرسطوطاليس وابن رشد، وصعود المنطق الذي عرف باسم «المنطق الحدي»، وبلوغ القمة بالأساليب الفنية التربوية (مناقشة المسائل الجدلية) والقوالب الأدبية التي نشأت في نهاية القرن الثاني عشر(شروح الحِكَم وخلاصات اللاهوت)، استكمال أدوات جديدة في مجال التصور، ضروب المقاومة (قرارات الحظر الباريسية في عام ١٢٢٧) وإساغة الفلسفة الطبيعية المشائية.

المدونة الفلسفية الاسكولائية

الأفلاطونية

لم تضف السنوات ۱۲۰۰ عملياً شيئاً إلى المدونة الأفلاطونية كما كانت في القرن الثاني عشر. ظلت أعمال أفلاطون المتاحة في أوائل القرن الثالث عشر هي: مجتث من «طيماوس» في ترجمة خالقيديوس، ومحاورة «مينون» ومحاورة «فيدون» في ترجمة إنيريكوأريستيپي الكاتاني ‹ هنري أريستيپ الكاتاني Henri Aristippe de Catane›. هذان النصان، اللذان لا ترجع ترجمتهما المخطوطة الحالية إلى ما قبل ١٣٠٠، أشار إليهما هاينريش باتي فون ميشيلن Heinrich Bate von Mecheln ‹يسميه الفرنسيون Henri Bate de Malines وبيرتولد فون موسبورج Berthold von Moßburg وبيتراركا Petrarca ونيقولاوس كوزانوس Nicolaus Cusanus (Nikolaus von Kues) وكولوشو سالوتاتي-Coluccio Saluta-ti. أما الانتشار الحقيقي لأفلاطون فلن يتحقق إلا في القرن الخامس عشر، بادئاً بترجمة «الجمهورية» على يد المهاجر البيزنطي مانويل خريسولوراس Manuel Chrysoloras (حول عام ١٤٠٢) بمساعدة أوبيرتو ديتشمبريو Uberto Decembrio (وسيقوم ديتشمبريو آخر هو پير كانديدو Pier Candido بمراجعة الترجمة فيما بعد). واستمر نقل أعمال أفلاطون فقام ليوناردو بروني Leonardo Bruni بترجمة «فيدون» و«جورجياس» و«كريتون» و«دفاع عن سقراط» و«الرسائل» وخطاب ألقيبياد في «المأدبة». وانتهى بترجمة مارسيليو فيتشينو Marsilio Ficino لأعمال أفلاطون وأفلوطين (١٤٨٤).

وإشارات الاسكولائيين في القرن الثالث عشر إلى «مينون» و«فيدون» لأفلاطون إشارات عن يد ثانية ‹أي نقلاً عن ناقل›. ومثل هذه الإشارة الصريحة التي كتبها ‹الاسكولائي الإنجليزي› روبرت جروستيت (حول عام ۱۲۲۰) ذاكراً «اعتراض أفلاطون في كتاب اسمه "مينون"» (انظر Ménon, 80 d) على الرغم من شكلها المباشر، تَبَيَّن بالتحليل أنها لا تتصل بأفلاطون مباشرة بل أخذها المؤلف على حالها من «شرح ثيمسطيوس على التحليلات الثانية لأرسطوطاليس. وإشارة ألبرت الأكبر في كتاب النفس De anima إلى نظرية التذكر réminiscence التي دافع عنها «مينون الفيثاغوري» - على نحو لا يقل عن «كل الأفلاطونيين وعدد من الرواقيين» - ليست إشارة عن إطلاع مباشر على كتاب أفلاطون بل تعتمد على تجميع لشذرات متناثرة مأخوذة من سيسيرون وبوئسيوس وأغسطين ونيميسيوس الحمصي Nemesius (انظر«طبيعة الإنسان» De natura hominis). كانت المدونة التي أتاحت في العصر الوسيط المساندة النصية لانتشار أفلاطون التاريخي مدونة مقتضبة. أما ما عداها فكان مجموعة من الاستشهادات المركبة أو الاجتهادات القديمة أو التي

كتبها آباء الكنيسة (أوغسطين، أرنوبيوس Arnobius).

وآخر شاهد على أفلاطونية أفلاطون كتاب بعنوان «خلاصة آثار أفلاطون» Summarium librorum Platonis وهو عبارة عن ترجمة مجتثة لتلخيص محاورات أفلاطون ألفه بعضهم في القرن الثاني، حفظها مخطوط ms. Vatican Reg. Lat. 1572 لم ينشر مطبوعاً. والمؤكد أنه لم يكن معروفاً في القرن الثالث عشر.

وإذا كانت الأفلاطونية المتوسطة le moyen platonisme قد أتيحت عن بُعد من خلال شواهد سيسيرون وسينيقا وأولوس جيلليوس Aulus Gellius <لاتيني من القرن الثاني صاحب كتاب «ليال أتيكية» وهي محاورات مع أهل الفكر> وأپوليوس، وأپوليوس المنحول (أسكلسپيوس)، فإن ما عرف عن الأفلاطونية المحدثة سلك مسارات مختلفة، منها مسارات غير مباشرة عن طريق خالقيديوس وماريوس ڤيكتورينوس وبوئسيوس ومارتسيانوس كاپيللا وفيرميكوس ماتيرنوس Firmicus Maternus ؛ ومسارات مباشرة عن طريق ترجمة «مبادىء الطبيعة» لبروقلوس في عام ١١٦٠. وأضاف القرن الثالث عشر ترجمات <الفلامي> ڤيلهلم فون موربيكه Wilhelm von Moerbeke <اسمه بالفرنسية Guillaume de Moerbeke>: ترجمة «الرسائل الثلاثة» Tria opuscula التي أتمها في كورنثوس في عام ١٢٨٠، وترجمة «شرح على پارمينيدس» أتمها في اليونان بين ١٢٨٠ و١٢٨٦، وترجمة «مقدمة في الإلهيات» Elementatio theologica أتمها في ڤيتيربو Viterbo <بإيطاليا>.

وترجمة «شرح على پارمينيدس» In Parminedem ، وهي منجم الأصول الأفلاطونية ، لم يجر تداولها في خارج دائرة برتولد فون موسبورج ونيقولاوس كوزانوس، وقد وصلت إلى يد نيقولاوس كوزانوس منذ عام ١٤٣٨، ولكن يبدو أنه لم يستخدمها فعلاً إلا في السنوات من ١٤٥٨ -١٤٦٤، أي بعد أن نشر في عام ١٤٤٠ كتابه الكبير De docta ignorantia «الجهل العليم».

وعلاوة على بروقلوس قدم المترجمون كذلك بعض أعمال الشراح الأفلاطونيين المحدثين الذين شرحوا أعمال أرسطوطاليس وهم: أمونيوس وسيمپليقيوس ويوحنا فيلوپونوس Joannes Philoponos - ولا ينبغي أن ننسى البيزنطيين: أوسطراطوس النيقي وميخائيل الإفسوسي.

وإذا نحن نظرنا إلى ما نقله المترجمون من أعمال الشراح اليونانيين التي شرحوا فيها أعمال أرسطوطاليس وجدنا أن تراث القرن الثاني عشر كان في هذا المجال يتكون من شرح ثميسطيوس على «التحليلات الثانية»، ترجمه من العربية إلى اللاتينية چيراردو الكريموني (قبل ١١٨٧)، وجذاذات من شرح على «التحليلات الثانية» منحول إلى الإسكندر

الأفروديسي (توليفة من نصوص مأخوذة من شرح يوحنا فيلوپونوس Joannes Philoponos، وشرح منحول إلى الإسكندر على «التبصير بمغالطة السفسطائية» (توليفة أخرى مأخوذة جزئياً من ميخائيل الإفسوسي)، وقد ترجم الكتابان من اليونانية، نقلهما چاكومو البندقي حول عام ١١٢٥ - ١١٥٠. ويرجع الفضل إلى نشاط ڤيلهلم فون موربيكه الذي لم يصبه ملل أو كلل، في تعريف القرن الثالث عشر أيضاً بشروح الإسكندر على «الآثار العلوية» (١٢٦٠) وعلى «الحس De sensu» (١٢٦٠ - ١٢٧٠)، وبشروح ثيميسطيوس (١٢٦٧) ويوحنا فيلوپونوس Joannes Philoponos (١٢٦٧) على «النفس». وأضاف ڤيلهلم إلى هذا كله ترجمة «شرح على كتاب العبارة» من تأليف أمونيوس هرمياس Ammonius Hermias تلميذ پروقلوس، ترجمه في ڤيتيربو (١٢٦٨) وترجمة «شروح» سيمپليقيوس على «المقولات» (قبل عام ١٢٦٦) و على «السماء» (١٢٧١).

ولكتاب «شرح على أرسطوطاليس» In praedicamenta Aristotelis لسيمپليقيوس أهمية أساسية بالنسبة للإحاطة المتبحرة بالفكر اليوناني لأنه نص مليء بالرجوع إلى الأعلام من كل مشرب، من بينهم : بوئسيوس، أندرونيكوس Andronicus، أرخيتاس Archytas، الإسكندر الأفروديسي، ثيوفراستوس، أفلوطين، دَمَسقيوس Damascius، «الشرح الصغير» - بالأسئلة والأجوبة - لپورفوريوس على «المقولات»، وشرحه الآخر «الشرح الكبير» المعروف بـ «إلى جيداليوس»، وأخيراً وبصفة خاصة يامبليقيوس تلميذ پورفوريوس. وليست هناك دلائل على أن هذا الكتاب استخدمه أحد الأعلام قبل توماسو الأكويني.

ومجموعة الشروح على «الأخلاق إلى نيقوماخوس» التي جمعت في بيزنطة قبيل نهاية القرن الثاني عشر، وتضم «شروح» ميخائيل الإفسوسي على الكتاب الخامس والكتاب التاسع والكتاب العاشر، و«شروح» أوسطرطيوس Eustratios على الكتاب الأول والكتاب السادس - هذه المجموعة ترجمها روبرت جروستيست من اليونانية في عام ١٢٤٦ -١٢٤٧، في نفس الوقت الذي أنشأ فيه ترجمته الأولى لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس».

أرسطوطاليس

لم تُعرف آثار أرسطوطاليس في صورة شبه كاملة إلا في نهاية القرن الثاني عشر. والحقيقة أن الشيء الذي لم يكن بلا نتائج على تاريخ الأرسطوطاليسية الوسيطية هو أن آثار ابن سينا عُرفت قبل آثار أرسطوطاليس لأن مترجمي طليطلة اهتموا بالفلسفة العربية الإسلامية واليهودية أكثر من اهتمامهم بالمدونة الأرسطوطاليسية corpus aristotelicum. ومعنى هذا أن دخول أرسطوطاليس أعَدّ له وواكبه دخولُ المشائين العرب. وهكذا فلم يحدث

قط أن وُجدت أرسطوطاليسية خالصة، بل كانت دائما أرسطوطاليسية من خلال مصفاة ابن سينا ومصفاة ابن رشد: وننظر إلى حركة توماسو الأكويني لتخليص أرسطو من الأفلاطونية فنجدها قد سارت في أعقاب ابن رشد، كما سارت من قبل في أعقاب ابن سينا حركة الأجيال الأولى من أساتذة القرن الثالث عشر لإعادة التأويل الأفلاطوني إلى التعامل مع نصوص أرسطوطاليس.

وفيما عدا مؤلفات التفسير التقليدية نجد تاريخ تكوين «أرسطوطاليس اللاتيني» Aristoteles latinum تهيمن عليه لعبة معقدة تتحرك بين عوامل مزعجة : موجات من ترجمات متتالية، ضم نصوص عديدة منحولة وبيانات زائفة تواكبها مبادىء قراءة تهدف إلى تحييد نتائجها، تثبيت النص الأسطوطاليسي تدريجياً عن طريق أسلوب التفسير نفسه على نحو يجعله على هيئة مجموعات متجانسة مخلدّة بدون تاريخ داخلي. ومن هنا نشأ تناقض بين الصورة المثالية «للمدلول النصي» الأرسطوطاليسي ومقدرات تداوله الفعلي.

كان أهل العصر الوسيط يفكرون أن أرسطوطاليس «ألف» مصنفاته على نحو عضوي ومتكامل (انظر: M. -D. Chenu) . ولم تخطر ببالهم فكرة النشأة الداخلية للمدونة ولا فكرة ظروف تأليفها الملموسة . كان هناك منهج ابن رشد وتوماسو الأكويني ، منهج الشارح الكبير القائم على تفكيك النص ثم إعادة تأليفه على هيئة أقسام تنقسم إلى أقسام أصغر منطقياً، وهو منهج فرض فكرة مفادها أن أعمال أرسطوطاليس تنضوي على خطة منظمة تنظيماً كاملاً، وهذه الفكرة تتناقض مع الواقع الذي يشهد على أن تأليف هذه المصنفات لا يضمه من داخله رباط كامن. ظلت هذه الرؤية القديمة للنص مسيطرة علينا حيناً من الزمن توحي إلينا بمبادىء قراءتنا للنص الأرسطوطاليسي - ولم تكف عن الهيمنة علينا إلا بعد ظهور دراسات ڤرنر ييجر Wener Jaeger.

وإذا نحن نظرنا إلى مسيرة «أرسطوطاليس اللاتيني» ابتداءً من القرن الثاني عشر وجدنا لها ثلاثة أوجه لغوية وثقافية وفلسفية متمايزة. سارت الإحاطة بأرسطوطاليس «اليوناني اللاتيني» على مرحلتين: أولاً مرحلة العصر الأنتيكي المتأخر والعصر الوسيط العالي، وتدور حول أرسطوطاليس من وجهة نظر بوئسيوس، ثم جاءت في القرن الثاني عشر، الترجمات الجديدة من اليونانية إلى اللاتينية، تلك التي قام بها چاكومو البندقي والتي كثيراً ما كانت مليئة بالفجوات وصعبة.

المرحلة الثانية: مع بداية القرن الثالث عشر استهل ڤيلهلم فون موربيكه بنشاطه مرحلة مراجعة ونقد للنصوص. وكان هناك بين هذين الطرفين البعيدين في مُطلع القرن الثالث عشر أرسطوطاليس العربي اللاتيني كما فهمه ابن رشد، ويمثل هذا الاتجاه مايكل سكوت Michel

.Scot

في بداية القرن الثالث عشر كانت مؤلفات أرسطوطاليس في مجموعها معروفة. واكتشفت بعض ترجمات بوئسيوس في مجال المنطق، بعد أن ظلت زمناً طويلاً تعتبر مفقودة («التحليلات الأولى» و«العبارة» و«التبصير بمغالطة السفسطائية»)؛ مع ترجمة «التحليلات الثانية» چاكومو البندقي (حول ١١٢٥ -. ١١٥٠) وحملت هذه النصوص عنوان «المنطق الجديد Logica nova». أما الكتب الطبيعية Libri naturales - وبخاصة «الطبيعة» و«النفس» و«السماء» و«ما بعد الطبيعة» فكانت متاحة. وكذلك الحال بالنسبة للكتب في الأحياء. وستظهر على مر الوقت ترجمات متعددة أخرى، منها ما يدخل دائرة المنافسة ومنها ما يكمل بعضه بعضاً.

ترجمات ومترجمون:

(ملحوظة: المترجمون المكتوبة أسماؤهم ببنط ثقيل هم الذين نقلوا من العربية إلى اللاتينية وهم: چيراردو الكريموني ومايكل سكوت وهرمن الألماني)

«المقولات»

(بوئسيوس حول ٥١٠ -٥٢٢؛ موربيكة ١٢٦٦) ؛ پيري هرمينياس - العبارة - (بوئسيوس ؛ موربيكة ١٢٦٨) ؛

«التحليلات الأولى» (بوئسيوس؛ مترجم مجهول من القرن ١٢)

«التحليلات الثانية»

(چاكومو البندقي حول ١١٢٥ -١١٥٠؛ ترجمة يوحنا قبل ١١٥٩؛ چيرادو الكريموني قبل ١١٨٧؛ موربيكة حول ١٢٦٩؛

«العبارة»

(بوئسيوس؛ مجهول قبل ١٢٧٤)؛

«التبصير بمغالطة السفسطائية»

(بوئسيوس؛ چاكومو البندقي ؛ موربيكة قبل ١٢٦٩.)

«الطبيعة»

(چاكومو البندقي؛ الطبيعة الفاتيكانية [مجتث] القرن الثاني عشر]؛ چيرادو الكريموني ؛ مايكل سكوت حول ١٢٢٠ -١٢٣٥؛ موربيكة حول ١٢٦٠ -١٢٧٠) ؛

«السماء»

(چيرادو الكريموني ؛ مايكل سكوت ؛ روبرت جروستيست [مجتث] بعد ١٢٤٧ ؛ موربيكه) ؛

«الكون والفساد»

(ترجمة قديمة القرن ١٢ ؛ چيرادو الكريمونى؛ موربيكة قبل ١٢٧٤) ؛

«الآثار العلوية»

(إينيريكو أريستيپي قبل عام ١١٦٢ (الكتاب الرابع)؛ چيراردو الكريموني (الكتب من ١إلى ٣) ؛ موربيكة قبل ١٢٦٨).

«النفس»

(چاكومو البندقي؛ مايكل سكوت ؛ موربيكة قبل ١٢٦٧) ؛

«الحس»

(مجهول القرن ١٢؛ موربيكة) ؛

«الذكر»

(چاكومو البندقي؛ موربيكة»؛

«النوم»

(مجهول القرن ١٢؛ موربيكة)؛

«طول العمر»

(چاكومو البندقي؛ موربيكة)؛

« الشباب»

(چاكومو البندقي؛ موربيكة)؛

«التنفس»

(چاكومو البندقي؛ موربيكة)

«الموت»

(چاكومو البندقي؛ موربيكة).

«الحيوان»

(مايكل سكوت ، تاريخ وأجزاء الحيوان وتولده قبل عام ١٢٢٠؛ موربيكة ١٢٦٠؛ مجهول[أجزاء الحيوان] القرن ١٣).

«الإلهيات»

(ترجمة قديمة جداً [الكتب١-٤ I-IV, 4, 1007 a 31] چاكوموالبندقي؛ متوسطة [بدون K, M, N] مجهول القرن ١٢؛ محدثة : مايكل سكوت ؛ قديمة [مراجعة للـ«قديمة جداً» الكتب ١-٣ I-III, 998 b 23، الباقي لم يراجع]؛ موربيكة [وفيها كتاب K] قبل عام ١٢٧٢).

«الأخلاق إلى نيقوماخوس»

(قديمة: مجهول [الكتابان ٢و٣] القرن الثاني عشر؛ محدثة: مجهول [الكتاب ١ + مقتطفات من الكتب من ٢-١٠]، مطلع القرن ١٣؛ روبرت جروستيست ١٢٤٦-١٢٤٧؛ بمراجعة جروستيست: المترجم مجهول [موربيكة؟] ١٢٥٠-١٢٦٠؛

«الأخلاق إلى أَيْديموس Eudemos»

مجهول [الباب السابع VII. 14 مع "الأخلاق الكبيرة" Magna moralia, II. 8, تحت عنوان كتاب الحظ السعيد Liber de bona fortuna]، القرن الثالث عشر؛ مجهول [مجتثات]، القرن الثالث عشر؛

«السياسة»

(موربيكة [الصياغة الأولى، الكتابان الأول والثاني] حول ١٢٦٠؛ موربيكة [النص الكامل]؛ حول عام ١٢٦٠؛

«التدبير»

(مجهول ، نهاية القرن الثالث عشر؛ دوران الأوڤرني Durant d'Auvergne، ١٢٩٥)

«الخطابة»

(مجهول، القرن الثالث عشر؛ هرمن الألماني حول عام ١٢٥٦؛ موربيكة قبل ١٢٧٠)

«الخطابة إلى الإسكندر»

(مجهول، القرن الرابع عشر؛ مجهول القرن الرابع عشر)

«فن الشعر»

(موربيكة، ١٢٧٨).

وأدى تعدد ترجمات النص الأرسطوطاليسي إلى فقدانه هويته بدرجات متفاوتة. وتبدو هذه الظاهرة بوضوح في حالة كتاب «الميتافيزيقا» <«الإلهيات» «ما بعد الطبيعة»>؛ فإذا نحن نظرنا على سبيل المثال إلى الثلاثة شروح التي خص بها روچر بيكون هذا الكتاب إبان إقامته في باريس (١٢٣٧ -١٢٤٧) وهي ثلاث مجموعات من الأسئلة:

Quaestiones supra undecimum Primae Philosophiae

Quaestiones supra libros Primae philosophiae Aristotelis

Quaestiones alterae supra libros Primae philosophiae Aristotelis

وجدنا أنه استخدم عدة نصوص أساسية.

الشرح الأول - وهو مجموعة الأسئلة المنصبة على الأحد عشر كتاباً من «الميتافيزيقا» التي يسميها الفلسفة الأولى - يقابل على نحو واضح «الميتافيزيقا نوڤاMetaphysica nova» وهي الترجمة التي قام بها مايكل سكوت من العربية إلى اللاتينية: فهي لا تضم الكتاب الحالي رقم ١١ (K)، ولا الكتابين الحاليين رقم ١٣ (M) و١٤ (N). والكتاب رقم ١١ هو هنا الكتاب (L) وموربيكة هو أول من ضم الكتاب (K) إلى النص، وهو كتاب يعتبر اليوم منحولاً).

والشرح الثاني- أو مجموعة الأسئلة الثانية - ينصب على الكتب من ١-٢ ومن ٥-١٠، وهو يعتمد على «الترجمة الجديدة» Nova translatio، وقد استكملت هنا وهناك من «الترجمة القديمة جداً» .

والشرح الثالث - أو مجموعة الأسئلة الثالثة - فينصب فقط على الكتب من ١-٤، وهو يعتمد على «الترجمة القديمة جداً» وحدها.

هذا التذبذب في اختيار روجر بيكون النصوص التي اعتمد عليها يبين أنه لم يبحث عن أفضل النصوص، بل بحث عن أكثرها ملاءمة لحاجاته - كان في كل حالة يلتمس أكثر النصوص اكتمالاً ما أمكن ذلك، مع الأخذ في الاعتبار الفجوات التي بقيت تحرف كل نص. ولم يكن الاهتمام في هذه الحالة ينصب على النظر إلى النصوص من منظور فقه اللغة، فلم تكن الترجمات تقارن بعضها بالبعض بحثاً عن المواضع التي تشترك فيها جميعاً، بل كان الاهتمام منصباً على المادة، والبحث عما في ترجمة ما من أجزاء تنفرد بها ولا توجد في الأخرى، بقصد إكمال الناقص في ترجمة أخرى، بغض النظر عن التجانس في اللغة والأسلوب والطريقة.

كانت كل ترجمة في حد ذاتها بعيدة عن القانونية الدقيقة. فمن نسخة مخطوطة إلى نسخة أخرى كان الترتيب يختلف أحياناً اختلافاً شديداً <نتيجة لهذا الترقيع>. في حالة «الترجمة الجديدة» الـ Nova نجد «ألفا الصغيرة» (حالياً الكتاب الثاني) قبل الـ A (حالياً الكتاب الأول) كما نجد ترتيبين اثنين على الأقل، أحدهما بجانب الآخر، بترقيمين من ١ إلى ١١ (حالياً الكتاب ١٢):

I: petit alpha;II: A, 5-10, III: B-X:I,XI: lambda, 1-10

I: petit alpha + A, 5-8 (987 a9-989 b 5), II: A, 8-10, III: B-X:I,XI: lambda, 1-10

ولما كان A ناقصاً، فأفضل المخطوطات <المستكملة> تغترف عادة من نص الترجمة «القديمة» لسد الفجوات. ونجد في بعض الحالات أن الكتابين M و N أخذا من الوسطى Media وأضيفا على أنهما الثاني عشر والثالث عشر.

وقد أدى عدم تجانس اللغة في المخطوط الذي يتكون من ترجمات بأقلام مختلفة إلى استغلاق النص الأرسطوطاليسي على الفهم في كثير من الأحيان، لاختلاف <نوعية اللغة من مترجم لآخر> (فلاتينية مايكل سكوت ليست هي لاتينية چاكومو البندقي ولاتينية المترجم المجهول صاحب الوسطى) . ولقد ظلت قراءة شرح «الميتافيزيقا» - على الأقل حتى موربيكه - تعني قراءة نصوص مختلفة المصدر ومختلفة الطابع. والحق أن الباحث لا يمكن أن يقارن شرحين من شروح العصر الوسيط على «الميتافيزيقا» دون أن يبدأ بمقارنة الصياغات المترجمة التي استندت إليها، ففكر الشارح يعكس مباشرة هنا أكثر من أي موضع آخر حالة النص الذي يشرحه.

ولم يكن «كتاب العلل» هو وحده الذي نحل إلى أرسطوطاليس وظل وقتاً طويلاً يعتبر «جزءاً من الفلسفة الأولى»، بل تعدد النحل والتزييف، وضمت المدونة الأرسطوطاليسية عدداً كبيراً من النصوص المنحولة والزائفة.

فكتاب «العالم» De mundo الذي ترجمه نيقولا الصقلي لأول مرة من اليونانية (قبل عام ١٢٤٠) ثم أعاد بارتيليميوس الميسيني ترجمته (١٢٥٨ -١٢٦٦) يحتوي على مبادىء عن الجغرافيا والآثار العلوية (لها مقابلاتها في الكتاب الرابع من «الآثار العلوية»، كما يحتوي على العديد من التوسع الفلسفي الذي يتناول «هراقليطس الغامض» (396 b 20) ، و«الأشعار الأورفية» (401 a 27) والمذهب الهرمسي في القدر (hymarmenè, 401 b 9) . وكتاب «النبات De plantis» لنقولا الدمشقي الذي ترجمه ألفريد الساريشيلي Alfred de Sareshel (قبل ١٢٠٠) سيُنحَل إلى أرسطوطاليس وسيصبح وقد حمل اسمه أساس علم النبات في العصر الوسيط. ثم هذان الكتابان اللذان ترجما عن العربية، أولهما Secretum Secretorum «سر الأسرار» ترجمه فيليب الطرابلسي (حول عام ١٢٤٣) والثاني - وهو مجتث من الأول - عنوانه De regimine sanitatis «تدبير الصحة» ترجمه خوان <يوحنا> ابن داود الإسباني (في النصف الثاني من القرن الثاني عشر) كانا من أكثر الكتب تداولاً في العصر الوسيط؛ كانا يمثلان منشورين manifestes عن العلم العربي يحيطان بمادة منوعة تمتد من نظام الطعام الصحي إلى الخيمياء مروراً بعلم الفراسة. أما «كتاب التفاحة ووفاة أرسطوطاليس» Liber de pomo sive de morte Aristotelis (وهو موجود بالعربية والفارسية والعبرية) فقد ترجمه مانفريد الهوهنشتاوفي Manfred von Hohenstaufen بين ١٢٥٨ و١٢٦٦، وهو يبسط دون عمق كبير الأطروحات التي وردت في محاورة «فيدون» عن انفصال النفس والجسم انطلاقاً من موضوع يذكرنا بألف ليلة وليلة. وكتاب «الفرق بين الروح والنفس» De differentia spiritus et animae لقُسطا بين لوقا (يكتب الاسم في الترجمة Costa ben Luca)، ترجمه ابن داود، و«المشكلات» و«الفراسة» ترجمهما عن اليونانية بارتيليميوس المسيني (حول ١٢٥٦ -١٢٦٨) و De Causis proprietatum elementorum (چيراردو الكريموني قبل ١٢٨٧) و De intelligentia «العقل» (چاكومو البندقي)، و Liber sex principiorum «كتاب المبادىء الستة» (نسبه ألبرت الأكبر إلى چيلبير البواتييني) هذه الكتب نعمت بانتشار واسع، سواء حملت اسم أرسطوطاليس صراحة أوانتسبت إلى المشائية.

وأخيراً وليس آخراً نذكر ترجمات عدد من رسائل الإسكندر. ويمثل الإسكندر الأفروديسي مكوناً رئيسياً في المشائية العربية - حيث جاور أفلوطين وبروقلوس في مسألة «أثولوجيا أرسطوطاليس» الغامضة - ولكنه دخل وحده أيضاً التراث الفلسفي الناطق باللاتينية. فهناك ترجمات إلى اللاتينية لشروح على «التحليلات الثانية» وعلى «التبصير

بمغالطة السفسطائية» نسبت خطأ إليه، وعرف العصر الوسيط شرح الإسكندر الأفروديسي على «الحس» في ترجمة ڤيلهلم فون موربيكة، وعرف من بين رسائله «القدر» De fato في ترجمة ڤيلهلم فون موربيكة ، وعرف بخاصة «العقل» و«الزمن» في ترجمة چيراردو الكريموني من العربية. وبقي الإسكندر الأفروديسي جزءاً مكوِّناً للعصر الوسيط المتأخر حتى القرن السادس عشر في إيطاليا، تغذى خاصة على التخريجات الإبنرشدية (التي جعلت من الإسكندرالهيولاني البطل الغريم في تاريخ المشائية)، على الرغم من إدانة داڤيد الديناني David de Dinant، أول تلميذ للإسكندر، في عام ١٢١٠ ثم في عام ١٢١٥.

أرسطوطاليسية القرن الثالث عشر

يعتبر العصر الوسيط بعامة، والقرن الثالث عشر بخاصة، في رأي غالبية مؤرخي الفلسفة سنوات مظلمة خضعت لديكتاتورية فكرية حقيقية مارسها أرسطوطاليس. وليس هناك في تقديرنا رأي أكثر خطأ من هذا الرأي. فلم تكن الأرسطوطاليسية هي كل فكر العصر الوسيط. بل قد يحق لنا أن نقول إن الاتجاه المضاد للأرسطوطاليسية كان إلى حد ما الاتجاه المهيمن في العصر الوسيط. ولكي نفهم المكان الدقيق الذي احتله أرسطوطاليس في فكر العصر الوسيط الناطق باللاتينية، ينبغي علينا أن نستحضر في ذهننا الوقائع الأولية الثلاث التي استخلصناها:

[١] معرفة اللاتين لأرسطوطاليس ظاهرة متأخرة - بدأت بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية بسبعمائة عام تقريباً،

[٢] إنها تمثل ظاهرة مختلطة إذا أخذنا في اعتبارنا النصوص المنحولة العديدة، بما فيها النصوص السحرية الهرمسية، التي ضمها تراث الشروح،

[٣] إنها ظاهرة بولغ في تشخيصها، إذا أخذنا في الاعتبار الغشاء الذي تكون فوق النص الأرسطوطاليسي نتيجة شروح وقراءات المشائية العربية - مما حجب الأرسطوطاليسية الخالصة وجعلها تكتسب صبغة أفلاطونية محدثة.

وهناك عوامل أخرى، أكثر تعقيداً ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار أيضاً عند بحث هذه المسألة. العامل الأول هو أن مقولة «الأرسطوطاليسية» ذاتها لم تكن معروفة في العصر الوسيط. والعامل الثاني هو أن أرسطوطاليس في تقدمه على هذه الساحة تعرض لمناهضة قامت بها المؤسسات من نهاية القرن الثاني عشر إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر، ثم وُضع موضع الشك فكرياً منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر.

ثم إن التعارض بين «مشائي peripatetici» و«أفلاطوني platonici» لا يطابق التعارض بيت «أرسطوطاليسي» و«أفلاطوني»، وعبارة من قبيل «المشاءون الطاعنون في القدَم، anti-quissimi peripatetici وأشباهها ‹مما نجده في كتابات ذلك العصر› يمكن تعني تيارات غريبة جداً على الأرسطوطاليسية - وهذه هي الحال مثلاً فيما نطالعه في كتاب «العلل وفيض العالم» De causis et processu universitatis لألبرت الأكبر حيث تشير كلمة الأرسطوطاليسية إلى «كتابات» «هرمس مثلث الحكمة» أو «أسكليبيوس» (!).

ويرتهن تفسير هذه الظاهرة بنمط التاريخ والتحليل المذهبي الذي مارسه أهل العصر الوسيط، وفي القرن الثالث عشر خاصة. فقد كان الاسكولائيون، عند تحديد خصائص فلسفة ما، يستخدمون منهج تعيين هو على وجه التدقيق منهج لا تاريخي an-historique لأنه يعتمد على تمييز تصوري لا يفسح إلا مكاناً قليلاً أو لا يفسح أي مكان للعمل العلمي المتبحر الفقهي اللغوي أو التاريخي الذي يهتم بالمؤثرات وبالنشوء وبغير ذلك من التسلسلات «الواقعية». كان الشارح في العصر الوسيط عندما يواجه نصاً يقوم أولاً باستخراج الأوليات والمبادىء التي تعتمد عليها التخريجات المذهبية. وعلى هذا الأساس يميز أمرين: «الموقف positio» و«الطريق via» - وهو بعد ذلك يحلل الطريق ليصل إلى «تعليلاته rationes (arguments)» و«أصله» radix (racine). وبناء على هذا يمكننا على سبيل المثال أن نتحدث عن «طريق أفلاطوني» يؤدي إلى «موقف أفلاطوني»، حديثنا عن مجموعة من التعليلات والأسباب التي تؤدي إلى نتيجة مذهبية. والوصول إلى «الأصل» هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هذه العملية المنصبة على الكشف عن «الطريق»، «الأصل» هو المبدأ الذي يقود «مسار الفكر» لينتهي إلى «الموقف». والفيلسوف الاسكولائي عندما يشتغل بتاريخ الفلسفة لا يجمع بيانات تاريخية. وتوجُّهُهُ ليس نقدياً بالمعنى الفقهي اللغوي، ولكنه نقدي بمعنى فلسفي، وعلينا أن نصفه مطمئنين بأنه معنى فلسفي، لأنه لا ينصب على النص وتاريخه وتحريفاته، ولكن على المذهب الذي يفترض فيه أنه يقدمه. بهذا المعنى يكون نقد النص عملية متشابكة تتطلب التحليل: فيقوم الناقد برد «الموقف» إلى «طريقه» أو إلى «أسبابه»، ثم يصب هجومه - بحسب اختياره - على «الطريق» أو «الأسباب» أو «الأصل» أو على الثلاثة جميعاً أو على اثنين منها؛ والناقد عندما يتناول لدرسه مذهباً يقوم بعملية كثيراً ما تقترب من «الاستخلاص ‹استخلاص جزء من كل›» أو «التطعيم ‹على نبات أو نحوه›»: ففي إمكانه أن «يستصوب» رأي أفلاطون في نقطة ما دون أن يأخذ بالأفلاطونية. من الممكن إذن أن يفصل «موقف» عن «خلفيته»، عن «سياقه»، عن «طريقه»، وأن يعيد تحديده إما بإدخاله نسبياً في إطار جديد، أو باختراع «طريق» جديد، أي بادخاله إطلاقاً كأطروحة لها قيمتها في حد ذاتها. وما تحللت

الأرسطوطاليسية إلى شبكة معقدة أشد التعقيد من المواقف والطرق حتى فقدت على مستوى التعريف ما كسبته على مستوى الانتشار: فكلما زادت الأطروحات القابلة للتلاعب، نقص ما للمذهب في مجموعه من إلزام. عندما انتشر أرسطوطاليس بهذه الصورة تحلل إلى شبكة من «السلطات» و«التقنينات» التي ضمنت سلطته، ولكن دون أن تضع لها خطاً حاكماً، ومبدأً مجانساً أو تقنيناً فوق التقنينات.

كانت مقاومة الأرسطوطاليسية مطابقة لتفتت موضوعها: فقد اتخذت أشكالاً متباينة، ولم تخضع لخطة متماسكة وبدا عليها كأنها استمرت دون هدف شامل. وأصابت في طريقها المؤلفين على اختلاف مشاربهم، وانتهت إلى إدانة عامة للمشائية العربية.

وصدر أول حظر رقابي في عام ١٢١٠ عندما منع مجمع «إبروشية» سانس Sens قراءة «مؤلفات أرسطوطاليس الطبيعية وشروحها، سواء في العلن، أو في السر، خوفاً من التعرض للحرمان من الكنيسة،» ولم يكن المقصود بالمؤلفات الطبيعية كتاب «الطبيعة» فحسب ، بل «مابعد الطبيعة» و«النفس» أيضاً. واستهدف الحظر على نحو خاص فيلسوفين حديثين هما أموري البيني Amaury de Bène وداڤيد الدينانتي David de Dinant (وقد حكم على كتاب Quaternuli الذي صنفه داڤيد الدينانتي صراحة بالحرق)، وقد امتدت الإدانة من خلال هذين الفيلسوفين لتشمل چون سكوت إيريوجينا من خلال أموري، وأرسطوطاليس - المقصود أرسطوطاليس كما عرضه الأسكندر الأفروديسي - من خلال داڤيد. وجاء الحظر الرقابي الثاني في عام ١٢١٥ إبان إقرار لائحة جامعة باريس التي أصدرها الكاردينال روبير الكورسوني Robert de Courçon، السفير البابوي الذي كان صديقه البابا إينوقنتوس <إنوسان> الثالث قد كلفه بإعادة تنظيم الدراسات في جامعة باريس. فرضت كلية اللاهوت هذا الحظر على كلية الآداب (كما نتبين من عظات المستشار پريڤوتان الكريموني Prévôtin de Crémone الذي كثرت هجماته في السنوات ١٢٠٦ - ١٢١٠ ضد «الحكمة الغرورة» و«الثرثرة الفارغة logamachie» المهينتين بين «أصحاب الفنون <الآداب>» artistae) ولكن الحظر ظل متدرجاً. فلم يشمل الحظر أرسطوطاليس المنطقي (فقد وضع المنطق القديم والمنطق الجديد صراحة في برنامج المحاضرات العامة). وليس في هذا ما يثير الدهشة: فمنذ العصر البطولي لمدارس الأديرة السريانية كان المنطق الأرسطوطالسي، بعد اختزاله إلى ما تدعو إليه الضرورة، يتعايش مع علم اللاهوت الذي لم يكن يشكك في رؤيته للعالم ولا ينافسه فيها. وعلى الرغم من حادثة أبيلار، فقد ظل الاعتقاد قائماً في أن المنطق علم محايد. كانت لائحة روبير الكوراسوني، مثلها مثل مقررات مجمع سانس، تستهدف فقط «الميتافيزيقا والكتب الطبيعية والخلاصات المستخرجة منها». وظل المؤلفون هم هم مستهدفين، يذكرونهم بالإسم: «المعلم داڤيد الدينانتي، وأموري الهرطيق وماوريسيوس <موريس> الإسباني» Mauricius

Hispanus. وإذا كان ماوريسيوس الإسباني يكتنفه الغموض (والبعض يرى فيه قناعاً يخفي من ورائه ابن رشد، من قبيل الحظر الوقائي، فلم يكن ابن رشد قد ترجم إلى اللاتينية بعد، وربما أشير إليه تحت عنوان «الموريسكي الإسباني» Maure d'Espagne؛ والبعض الآخر يرى فيه تلميحاً إلى موريس، مطران برغش) فإن «الخلاصات المستخرجة» من أرسطوطاليس لم تكن على الأرجح سوى رسائل الإسكندر الأفروديسي والتفسيرات الموسعة التي كتبها ابن سينا. ولم يمنع قرار الحظر قراءة أرسطوطاليس، بل منع فقط الاستناد إليه في محاضرة عامة أو خاصة، ثم إن قرار الحظر كان محدوداً بمكان بعينه، ولم تكن فاعليته إلا نسبية جداً: فمدينة تولوز على سبيل المثال لم تر نفسها ملزمة بالحظر، وظهر ذلك واضحاً جلياً عندما ذهب مستوظفوها في عام ١٢٢٩ ليحادثوا المعلمين الباريسيين المضربين، وليجتذبوهم للعمل في الجامعة الجديدة، فقالوا لهم عنها إنها جامعة يمكن فيها «شرح الكتب المحظورة في باريس».

وابتداء من الأعوام ١٢٣٠ انتقلت معركة الأرسطوطاليسية إلى داخل كلية اللاهوت: في عام ١٢٢٨ حذر البابا جريجوريوس التاسع اللاهوتيين من «البدع غير الدينية» لأن «الدين لا تكون له ميزة إذا منحه العقل البشري مقوماته». هذا الخطاب البابوي الذي يتناول موضوع «الفلسفة خادمة اللاهوت» أعده اللاهوتيون أو واكبوه أو وصلوا مراحله. ونطالع عظات جاك الڤيتري Jacques de Vitry فنجدها تنقد الفلاسفة: لا تستثني منهم إلا بوئسيوس «الذي هو كله أخلاقي وكاثوليكي»، أما «غيره من الفلاسفة فلم يقولوا إلا خطأً وكلاماً فارغاً: أفلاطون الذي اتخذ النجوم آلهة، وأرسطوطاليس الذي اتخذ من أبدية العالم أساس عقيدة». إما ريموندو البنيافورتي Raymond de Pañafort الذي صاغ اللوائح الأولى لطائفة الدومينيكان فقد قرر منح الإخوة «سماحاً» ليتمكنوا من دراسة العلوم غير الدينية والفنون الحرة. وكذلك نجد البابا، منذ عام ١٢٣١، يتراجع تحت ضغط الوقائع، فلم يعد يأخذ إلا لأجَل بقرارات الحظر السابقة «إلى أن يتم فحص الكتب الطبيعية» على يد «لجنة خاصة» و«إلى أن تجري تنقيتها من كل شبهة خطأ». وكان إنشاء جامعة تولوز في أعقاب المعاهدة المعقودة في ٢ أبريل ١٢٢٩ بين ريمون السابع أمير تولوز ولويس التاسع ملك فرنسا - لوضع نهاية «للحملة الصليبية» الدامية ضد الألبيجيين - شيئاً له بلا شك مغزاه في هذا السياق، فأعطي أرسطوطاليس حق المواطنة كاملاً. أياً كان الأمر فقد كان قرار البابا في شأن كتب أرسطوطاليس الطبيعية منحوساً. فما تشكلت اللجنة التي ارتآها برئاسة جيوم الأوسيري Guillaume d'Auxerre حتى انفضت لأن رئيسها مات في ٣ نوفمبر ١٢٣١، ولم تمتد يد التنقية والإصلاح إلى أرسطوطاليس. ثم اتُّخذت إجراءات أخرى، لم تزد عن أن تكون إجراءات روتينية، ففي عام ١٢٤٥ - وقد كفت لجنة الخبراء عن الانعقاد منذ سبع سنوات، وسّع البابا إينوقنتوس الرابع نطاق حظر الكتب الطبيعية ليشمل تولوز «لحين إتمام الفحص».

وأعيد القرار في عام ١٢٦٣، ولكنه ظل حبراً على ورق. لم تكن للبابا سلطة وقف انتشار أرسطوطاليس وشروح ابن رشد - التي ترجمت حول عام ١٢٣٠ - على المستوى الجامعي. وكان من الضروري أن يأتي التصدي لأرسطوطاليس من داخل الجامعة. وهو ما حدث في أواخر السنوات ١٢٦٠، حيث نهض بطل من أبطال مناهضة الأرسطوطاليسية في باريس، هو چوڤاني دي فيدانتسا بوناڤنتورا Giovanni di Fidanza Bonaventura الذي كان القيِّم العام على الطائفة الفرنسيسكانية، أو طائفة الإخوة الأصاغر، صنف كتابه «محاضرات عن المبادىء العشرة» Collationes de decem praeceptis، بسط فيه نقداً منظومياً «للأخطاء الثلاثة التي يُخشى منها في ممارسة العلوم»، أصبح نموذجاً احتذته كل الإدانات التالية للفلسفة المشائية:

الخطأ الأول: ينصب على «علة الوجود» caus essendi وهي القول بقدم العالم أي أبديته وأزليته

الخطأ الثاني :ينصب على « العقل الذي يعقل إطلاقاً» ratio intelligendi وهو القول بالحتمية

والخطأ الثالث: ينصب على: «نظام الحياة» ordo vivendi ، وهو موقف وحدة العقل.

هذا التخطيط الأول للأخطاء الفلسفية الذي خططه بوناڤنتورا سيتناوله ويوسعه مطران باريس إتيين تامپييه Étienne Tempier في حيثيات قراريه بالإدانة عام ١٢٧٠ وعام ١٢٧٧.

كان أرسطوطاليس معلم الجامعة في نهاية القرن الثالث عشر، تجاوز ما حفلت به عشرات السنوات من الحصار الإداري. حتى إذا أهلّ القرن الرابع عشر تعرضت آراؤه في «الطبيعة» و«الكوسمولوجيا» إلى هجوم جذري انطلاقاً من آراء چان بوريدان Jean Buridan. لن يفرض أحد نفسه على جامعة العصر الوسيط فرضاً نهائياً، لا أرسطوطاليس ولا غيره. ولكي نفهم خصوصية فلسفة العصر الوسيط الغربي المتأخر ينبغي أن ندرس الواقع الجامعي وديناميكيته وتناقضاته، من حيث هو واقع فلسفي.

الجامعة

كان لبيزنطة مدارس بطريركية، ومدارس خاصة ومؤسسات تعليم عال تابعة للدولة. ولكنها في بداية القرن الثالث عشرلم يكن لها جامعة بالمعنى الصحيح للكلمة. ولهذا أسبابه: كانت ظاهرة الجامعة توشك أن تولد في الغرب الناطق باللاتينية. وتطبيق مصطلحي «جامعة» و«كلية» على المدارس البيزنطية، ذلك التطبيق الذي آثره المؤرخون في أعقاب

دراسات ف. فوكس F. Fuchs (١٩٢٦)، لا أساس له. وليست المدارس السلجوقية، وإن اختلفت الأسباب، جامعات.

وعلينا أن نكون على بينة من الأمر، فإذا نحن تساهلنا وبسّطنا ظاهرة الجامعة، لن نستطيع أن نفهم الانطلاقة العنيفة التي انطلقتها الفلسفة الغربية الناطقة باللاتينية في العصر الوسيط المتأخر. فجامعة العصر الوسيط الغربية ليست مجرد مكان يقدم فيه التعليم العالي، وهي ليست مكاناً لاستظهار العلم: إنها مكان إنتاج العلم وساحة البحث والمواجهة. وهي ليست مكاناً قُطع على سلطة سياسية أو دينية بل هي مكانُ سلطةٍ في مواجهة سلطات أخرى. وهي ليست كالمدرسة البيزنطية معبداً للثقافة العامة" بل هي مكان تَخصُّص رفيع. وهي على نحو خاص مؤسسة نعمت بتقدم عددي مستمر، إذا ما قورنت بأماكن التعليم البيزنطية والإسلامية، ظهرت هذه السمة الخاصة التي اتسمت بها والمتمثلة فيما ضمته من حشود حقيقية من البشر. وعلى العكس من «شبه» الجامعة التي قامت في قصر «الماجناورة» في بيزنطة - والتي وُضعت على نحو رمزي في مبني القصر الإمبراطوري نفسه في قلب الجهاز الإداري السياسي - نجد أن جامعة باريس، وهي أول جامعة كبيرة في الغرب تخصصت في الفلسفة واللاهوت، لم تكن وظيفتها الأولى تخريج موظفين كبار. وحتى إذا حدث بمرور الزمن أن أصبحت هذه غايتها، فقد حفلت بالتنافس بين المعلمين، والتنظيمات، والجمعيات الطلابية الصغيرة، وهو تنافس حفزه ما حققه المنطق وتقنيات المناقشة من تطوير يفوق المألوف، جعل من الجامعة الباريسية في القرن الثالث عشر، ومن الجامعة الأوكسفوردية منافستها أيضاً، معامل هائلة للتجديد النظري. وكانت الجامعة قادرة على التكيف، فعرفت كيف تنفتح على التغيرات الاجتماعية: فما كادت طائفتا الرهبانية المتسولة تظهران، طائفة الدومينيكان وطائفة الفرنسيسكان، حتى أصبحت لهما نسبة من كراسي الجامعة - وستمثل هاتان الطائفتان صناع الحياة الأكاديمية الحقيقيين. ونلاحظ أن الجامعة جمعت أناساً من كل المشارب وكل الطبقات، وقادت جمعاً من البشر يعج بالتناقضات، وبالمشاجرات، وبالوقاحة أحياناً، وبالعناد في أكثر الأحايين، جمعاً مستقلاً بذاته، حتى في الشوارع التي عمل فيها الجدليون في القرن الثاني عشر، فقد كانت جامعة باريس منظمة على نسق الاتحادات تضم شباباً عازفين عن الزواج، ينقطعون للمناقشات التي تتحرى الأدلة والبراهين، فتتقدم بهم السن حتى يبلغوا الشيخوخة في سلسلة من المنافسات ومن التجارب طوال الثلاثين سنة المقررة لتنشئة المتخصص في اللاهوت، ثم يشغلون على التوالي سلسلة من مناصب الأداء والنقد. ابتداءً من السنوات ١٢٥٠ وجد العنصر النضالي للثقافة العالية الغربية الناطقة باللاتينية الأرض والألة والحافز على الازدهار الذي لم يكن إلى مقاومته من سبيل. اتسمت الجامعة هنا بظواهر لا نظير لها في بقية العالم في العصر الوسيط، وهي :

[١] تركيز الصفوة على اختلاف فئاتها في الجامعة

[٢] العدد الأكبر دائماً من الطلاب والمعلمين الذين يكونون الجامعة

[٣] تضاعف عدد المراكز الجامعية.

ولتَقَدُّم العلم أساسٌ إحصائي. ففي الساعة التي تراجع فيها الغرب الناطق باللاتينية أمام الإسلام في الشرق، نجح في حملة صليبية لم يُعدْ لها من قبل، وكان مسارها عكس المسار الذي سلكته الجيوش المسيحية. فعندما استقدمَ العالم الناطق باللاتينية مادة العلم العربي، تمكن بفضل العدد الكبيرمن البشر، بفضل حشود الطلاب الملتزمين، من تنظيم تحويلها واستغلالها في جامعاته. واستطاع العالم الناطق باللاتينية ابتداءً من القرن الثالث عشر أن يقطع صلته بكل النماذج التي عرفها واستغلها منافسوه أو أسلافه. كانت أشكال الإنتاج المدرسية قد ظلت حتى القرن الثاني عشر، على الرغم من اختلافاتها، قابلة للمقارنة بين الشرق والغرب. ولكن الوضع تغير بعد ذلك. فقد أدى مولد الجامعة الفرنسية والإنجليزية إلى إتمام المرحلة قبل الأخيرة من نقل الدراسات ‹المعارف› translatio studiorum . أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة تعميم النموذج الذي وضعته باريس أو أوكسفورد، أو مواءمته أو رفضه.

وتظهر أهمية عامل الكم في الظاهرة الجامعية عند مجرد مقارنة ما أُنتج في مجال المنطق في بيزنطة وفي العام الناطق باللاتينية. لم تنتج بيزنطة طوال العصر الوسيط إلا ثلاثة كتب يدوية في المنطق، أولها في عام ١٠٠٧ هو «المنطق» Logica ويعرف أيضاً بـ Anonymus Heiberg ، نشره في عام ١٩٢٩ J.-L Heiberg؛ وثانيها حول عام ١٢٦٠ هو كتاب يدوي أيضاً من تصنيف نيقيفور بليمنيدس Nicéphore Blemnydès ظهر مطبوعاً في المجلد ١٤٢ من سلسلة Patrologie latine ؛ وثالثهما كتاب يرجع إلى عام ١٣٢٥ تقريباً صنفه يوسف راقينديتس Joseph Rhacendytès ولم يطبع حتى الآن. هذا الكم من الإنتاج أقل مرتين من خلاصات المنطق التي أُنتجت في باريس أو أوكسفورد لا نقول في العصر الوسيط كله ولكن في العقود الأولى من القرن الثالث عشر وحدها، بأقلام مؤلفين من نيقولا الپاريسي Nicolas de Paris إلى لامبير الأوسيري مروراً بجان لوپاج Jean le Page وروجر بيكون ووليم الشيروودي Guillaume de Sherwood أو المؤلف المجهول صاحب «الجدل المونا كوئي» Dialectica Monacensis ، دون الإفاضة في الحديث عن الرسالة (Summulae) Tractatus من تأليف بيدرو الإسپاني Pierre d'Espagne وهو كتاب من أكثر كتب العصر الوسيط حظوة بالشروح، ولا عن كل المصنفات المجهولة المؤلفين، ولا فيضان النصوص المعدّلة ولا الشروح التي كتبت في القرن الرابع عشر بأقلام مؤلفين من جوتييه بورلي Gauthier Burley إلى ألبرت الساكسوني Albert de Saxe مروراً بجان بوريدان ووليم الأوكهامي.

لماذا هذا الاختلال في التوازن؟ لأن الحاجة إلى مثل هذه الكتب اليدوية لم تكن موجودة في بيزنطة: ولهذا السبب لم يتطور المنطق البيزنطي. كذلك المنطق البيزنطي لم يتطور لأن المؤسسة التعليمية لم تحفزه إلى ذلك لا بأهدافها ولا بمناهجها؛ ولأن اللاهوت لم يتطلب تطوير المنطق. فاللاهوت الجامعي - كحاله في باريس - لاهوت معامل، يرتبط لهذا السبب بتقدم المنطق. ولم يكن اللاهوت البيزنطي في الوضع نفسه. لم تكن مشكلات اللاهوت التثليثي أو المسيحولوجيا، وقد أحاط بها اللاهوتيون البيزنطيون انطلاقاً من عالم الأباء، بحاجة إلى منطق يختلف كثيراً عن منطق «الجدل» الدياليكتيكا الذي ضمه يوحنا الدمشقي إلى «منبع المعرفة» - عالم «الإيساجوجي» و«الكليات». أما اللاهوت الجامعي، فعلى العكس من ذلك، يجيش بحاجة متجددة تجدداً مستمراً إلى التجديدات التقنية. فبعد أن كفت الجامعة عن تسوية المشكلات اللاهوتية مع جدل مارتسيانوس كاپيللا أو كاسيودورس، لم يعد في مقدورها أن تتمسك بالصيغ القديمة : كانت بحاجة كل يوم إلى أفكار جديدة - وكانت تقنيات المجادلة تتطلبها بقواعدها التي تزايدت مع الأيام تعقيداً والتي كانت تمثل الجزء الأكبر من الدراسة.

أصل جامعة باريس هو تكاثر المدارس في نهاية القرن الثاني عشر. والجامعة universi-tas تجمُّعٌ قانوني. فهي تجمّع في نظام قانوني واحد الطلاب والمعلمين الذين تلاقوا من قبل في مكان هو مكان «المدارس الحرة» فوق جبل سانت جينيڤييف عند جسر «پيتي پون» وعلى «جزيرة السيتي» la Cité. وكانت الخطوة الأولى نحو تحويل هذه المجموعة «الكونسورسيوم» consortium إلى «مؤسسة» تتمثل في الاعتراف باستقلالها الذاتي حيال التشريع الملكي. وجاء هذا الاعتراف نتيجة تهديد بالإضراب أو بالانصراف عن الدراسة بكل بساطة، تولّد عن وحشية البوليس في فض مشاجرة عنيفة بين طلبة ألمان وصاحب حانة باريسي كانت نتيجته خمسة قتلى بين الطلاب، فاضطر الملك فيليب أوجيست إلى سحب الثقة من مأموره، ثم إلى إصدار «امتياز» بإعفاء «المعلمين والطلاب» <من التشريع الملكي> فأصبحوا خاضعين للتشريع الكنسي وحده دون سواه (عام ١٢٠٠). وتمت الخطوة الثانية عندما حدث حول عام ١٢٠٩، بإيعاز من البابا إينوقنتوس الثالث، أن دعيت هيئة المعلمين والطلاب إلى أن تضع لوائحها الخاصة، فحصلت لنفسها على حق منح «شهادة الأستاذية» li-centia docendi التي كان المطران من قبل هو الوحيد الذي يمنحها للمعلمين في المدارس الكاتدرائية والمطرانية؛ وصدرت هذه اللوائح في عام ١٢١٥، أصدرها روبير الكوراسوني، واعتمدها البابا جريجوريوس في عام ١٢٣١ بوثيقة Parens scientarium (أو العهد الأعظم Magna charta). هذه اللوائح تضمن الاستقلال النهائي للجامعة من حيث هي تنظيم اتحادي لا يخضع لا لرقابة الملك ولا المطران ولا المستشار.

والجامعة من حيث هي تعبير عن «حركة الجماعة» (انظر P. Michaud-Quantin) هي

أولاً جمعية منظمة على نمط الاتحاد الحرَفي بما يضمن «أجر وتنظيم العمل وساعاته وشروطه وتنشئة الصبيان المتدرجين والوصول إلى درجة المعلم» (انظر P. Glorieux) وهي هيئة قانونية منحت حقوقاً وامتيازات (الارتباط المباشر بروما، والإعفاء من الخدمة العسكرية ومن الضرائب والمكوس والرسوم، ولها سيادتها القانونية، والإشراف المطلق على «الإجازة»، فالجامعة في وقت واحد مركز تعليم ليس له أماكن خاصة للتدريس ولا أماكن خاصة للإدارة، وهي تجمعٌ يضم أفراداً (معلمين وطلبة، ولكنه يضم أيضاً «موظفين ومستخدمين مختلفين وأمناء مكتبة وكتبة») هم كالأغراب في «المدينة». هذه الجمعية التي «تضمها هيئة، يمثلها موظفون منتخبون، في مواجهة السلطات الخارجية» (انظر J. Verger) تنظم إدارتها الداخلية على نحو يوشك أن يكون حكماً ذاتياً، هذه الجامعة لا وجه مبدئياً لمقارنتها بالمدارس الإمبراطورية التي أقامها ماركوس أوريليوس، ولا بالمدارس العالية العامة في القسطنطينية.

وتطلّب انتشار المؤسسة الجامعية أكثر من قرن من الزمان. كان جنوب أوروبا هو أول منطقة دخلها هذا النمط الجامعي. في إسبانيا: أنشئت جامعة في سلمنقة Salamanca عام ١٢١٨؛ جنوب فرنسا: جامعة مونپيلييه ١٢٢٠، جامعة تولوز ١٢٢٩؛ إيطاليا: جامعة ناپلي ١٢٢٤، جامعة پادوڤا ‹پادوا› ١٢٢٨.

وقد نشأت بعض الجامعات عن ظروف استثنائية. فقد تكونت ‹في إيطاليا› جامعة پادوڤا Padova حول المنشقين من بولونيا Bologna . وجامعة تولوز سعت إلى تحريض الأساتذة على ترك جامعتهم وأغرتهم بالعمل لديها: ففي عام ١٢٢٩ انتهزت فرصة قيام الأساتذة والطلبة في جامعة باريس بإضراب ضد السلطة الملكية فأرسلت إيلي دي جرانسيلڤ Élie de Grand-Selve ليجتذب أساتذة، فاجتذب بالفعل اثنين من كبار أساتذة باريس هما چان دي جارلاند Jean de Garlande وهيرڤيه ليبريتون Hervé Lebreton. وتطلب الأمر إرسال وفد جامعي إلى روما برئاسة جيوم الأوسيري، وتدخُّل البابا جريجوريوس التاسع لدى الملكة بلانش دي كاستيل Blanche de Castille، الوصية على العرش، في أعقاب استسلامها، حتى تتم تسوية المنازعات واستعادة الصفوة، بعد أن استمر الاضراب ثلاث سنوات.

أما بلاد شمال أوروبا فلم يكن لديها مؤسسات ‹جامعية› خاصة، وظلت تسير على خطى باريس. وحقق هذا التطبيق الأول للفلسفة الجامعية في باريس على مستوى المؤسسة المرحلة قبل الأخيرة من نقل الدراسات من أرض الإسلام إلى أرض المسيحية. وخلفت باريس بغداد بفضل مؤسسة ‹جامعة باريس› وضَعَتْها في مركز إمبراطورية لا تدركها الأبصار: هي امبراطورية المعرفة. وإذا كانت أوكسفورد قد دخلت على الفور في منافسة مع باريس اتسمت

بالشدة الشديدة، فإن أوروبا الشرقية وبلاد الإمبراطورية لم تحرك ساكناً ولم تنتج شيئاً ذا معنى، وظلت الحال على هذا المنوال حتى ‹النصف الثاني من› القرن الرابع عشر - عندما أنشئت جامعة براغ أول جامعة «ألمانية» في عام ١٣٤٧، وجامعة ڤيينا في عام ١٣٦٥، وجامعة هايدلبرج في عام ١٣٨٥، وجامعة كولونيا في عام ١٣٨٨، وجامعة إرفورت في عام ١٣٩٢، وجامعة لايبتسيج في عام ١٤٠٩، وجامعة روستوك في عام ١٤١٩، وجامعة ترير في عام ١٤٥٤ ؛ أما پولندة فأنشئت فيها جامعة كراكوف Krakôw ‹كراكاو› في عام ١٣٦٤؛ والمجر أنشئت فيها جامعة بوداپست في عام ١٣٨٩.

وكانت المرحلة الأخيرة من «نقل الدراسات» هي مرحلة التغلغل في أوروبا الوسطى. كانت هناك فلسفة مستوردة، في هذه المرة من فرنسا وانجلترة، استمرت في منافساتها، وتعارضاتها وصراعاتها. وكانت فلسفة العصر الوسيط تدرس في باريس وفي أوكسفورد من أولها لآخرها منذ تاريخها الجامعي، ومن أولها لآخرها بكامل تنوعها، أو بكامل اختلافها. منذ القرن الثالث عشر كان الأسلوب الأكاديمي «للاشتغال بالفلسفة» faire de la philosophie متمايزاً يختلف من شاطيء لآخر على جانبي المانش: وهو تمايز - بين أسلوب الفلسفة التقليدي «التحليلي» الأنجلوساكسوني في الفلسفة وبين أسلوب الفلسفة التقليدي «الفينومينولوجي» (الظواهري) الأوروبي- بدأ بما سماه ن. كريتسمان N. Kretzmann «الانسلاخ أوكسفورد/باريس» split Oxford/Paris. واستمر هذا التمايز في عصر التخلص من المركزيات في أوروبا الوسطى. وعندما اتصلت أسباب المواجهات القاسية بين أشياع وأعداء «الحياة الحديثة» via moderna في أوروبا الوسطى، استمر الصراع المكشوف منذ القرن الثالث عشر بين أوكسفورد وباريس، وظهر للعيان أن الثقافة الفلسفية الباريسية الأوكسفوردية أخذت تتفرق وتتشعب.

تنظيم الحياة الجامعية

كانت جامعة باريس تنقسم إلى «جنسيات» تتجمع في «كليات» مختلفة: كلية الآداب ‹حرفياً: الفنون› أي الفنون الحرة arts› وكلية الطب وكلية الحقوق وكلية اللاهوت.

وكانت كلية الآداب ‹الفنون› تكمل مباشرة تقاليد مدارس الجدل في القرن الثاني عشر، وكانت المواد التي تدرس فيها أساساً هي : النحو والمنطق و«العلم» الأرسطوطاليسي. وكانت تضم المعلمين الأقل أجراً والطلبة الأصغر سناً، ولهذا كانت كلية الآداب عادة تخضع لوصاية كلية اللاهوت، ولكن الوضع تغير منذ الأعوام ١٢٦٠ - ١٢٧٠، عندما أكد «أرباب الآداب ‹الفنون›» artistae - الذين هاجمهم بوناڤنتوررا هجوماً عنيفاً - ما لوضع «الفيلسوف» من

كرامة، وطالبوا بتحقيق مثال حياة خاصة بهم. أما «الجنسيات» فكانت تنظيمات ‹يسمون كلاً منها أمة› تجمع «المعلمين والطلاب» الذين هم من «أصل واحد». وكانت جامعة باريس تتألف من أربع أمم ، هي: الفرنسية والنورماندية والپيكاردية والإنجليزية. ولما كان الجمهور المشتغل بالدرس يأتي إلى باريس من ربوع أوروبا المختلفة، فكان من الضروري تحديد الانتماءات : فالإيطالي يُلحق بالفرنسيين، والألماني يلحق بالإنجليز. أما «أمة الغاليين ‹الاسم القديم للفرنسيين› الـمُشَرَّفة» honorable فكانت تجمع كل الجمهور المشتغل بالدرس قادماً من مطرانيات باريس وسانس وتور وريمس وبورج وجنوب أوروبا؛ وأما «أمة نورمانديا المكرّمة» vénérable فكانت تضم النورمانديين (ولم يكن هذا بالأمر السهل دائماً)؛ وتضم «أمة پيكارديا المخْلِصة كل الإخلاص» très fidèle الطلاب والمعلمين القادمين من أبروشيات بوڤيه وأميان ونويون وأراس وتيروآن وكامبري ولون وتورني ولييج وأوتريشت. وتضم «أمة الإنجليز القويمة» très constante بقية الجنسيات.

وكانت أزمات جامعية كثيرة تثور عن مجرد نشوب مشاجرات بين الأمم المختلفة (كما حدث في عام ١٢٦٥ -١٢٦٦) أو في داخل الأمة الواحدة (كما حدث في ١٢٧٢ -١٢٧٥) . ويذهب جوتييه R.-A Gauthier إلى أن الأزمة الباريسية التي حدثت في الأعوام ١٢٧٢ والتي رأى فيها البعض علامة من العلامات الأولى على الهزة الإبنرشدية التي أثارها زيجر البرابانتي Siger de Brabant - لم تكن إلا مشكلة اتحاد مهني. ففي عام ١٢٧١ انتخب الأستاذ أوبري الريمسي Aubry de Reims رئيساً للجامعة لثلاث سنوات، حسب العرف القائم (وكان من أشياع هيمنة الفلسفة على كل شكل من أشكال النشاط - نذكر هذه المعلومة هنا عابراً) . وقبلت ثلاثُ أمم هذا الانتخاب بما يشبه الإجماع. أما الأمة النورماندية، فعلى العكس من هؤلاء، رفضت الانتخاب بأغلبية ثلاثة أرباع (وكانوا نحو ١٤ أو ١٥ معلماً نورماندياً من بين مجموع المعلمين في كلية الآداب بجامعة باريس من كل الأمم وعددهم ١٢٠ معلماً). وانضم ثلاثة معلمين من الأمم الثلاثة الأخرى إلى المعارضين، أحدهم من الأمة الفرنسية، والثاني من الأمة الپيكاردية - من المؤكد أنه زيجر البرابانتي - والثالث من الأمة الإنجليزية. فلما انتهت رئاسة أوبري، اختار المعلمون الذين كانوا قد انتخبوه خلفاً له دون أن يدْعوا أعداءهم المعارضين للاشترك في الانتخاب، معتبرين إياهم مقطوعين من الكنيسة (ففي ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ كان الكاردينال نائب البابا قد أصدر قراراً يحظر على أية أمة من الأمم الأربع أن تنفصل عن الأخريات وإلا تعرضت للقطع من الكنيسة) . وردت المعارضة بأن اختارت هي رئيساً للجامعة ونوابه وموظفيه. وكان هذا الرئيس الذي اختاره «جناح النورمانديين» هو الأستاذ الپيكاردي زيجر البرابانتي: وبهذا بدت عقبة الانفصال كأنها تم التغلب عليها - وأصبح الجناح ‹لا يتسمى باسم أمة، بل› يحمل اسم «جناح زيجر» pars Sigerii، أو أصبح

بعبارة أخرى يعبر عن انقسام داخلي يتستر تحت اسم أحد الپيكارديين، حتى لا يعتبر أمة جديدة. وهنا انتهى دور زيجر البرابانتي ، بحسب رأي جوتييه. وبعد انقضاء أربعين سنة أو نحوها تكونت أسطورة زيجر، التي اتخذت لها نقطة بداية ونقطة نهاية، نقطة البداية تتمثل في قرار استدعاء (٢٣ نوفمبر ١٢٧٦) صادر من المحقق العام في فرنسا سيمون دي ڤال Sim-on de Val، أما نقطة النهاية فتتمثل في الموت (٢٢ فبراير ١٢٨١). وانتسج حول الموضوع نسيج الاستكمال البرابانتي الوارد في «أخبار» Chronique مارتين الپولندي (بين ١٣١٩ و١٣٢٣) حيث قال: لاحقه «علم ألبير ومذهبه العجيبان، وألبير هذا من "طائفة الواعظين"»، فهرب الهرطيق، «عدو الدين»، من باريس محاولاً الذهاب إلى روما، وظن أنه نجح في الفرار من العقاب، ولكن الموت كان ينتظره في أورڤييتو حيث خر صريعاً تحت ضربات سكرتيره الذي أصابه الجنون. وتولت القرون التالية إكمال تحويل الموضوع من دعاية دينية (عقاب الكفر) إلى قيمة يسجلها كتّاب التاريخ (التهديد الذي مثلته «النزعة العربية» l'arabisme).

كانت الأمة في الجامعة واقعاً حقيقياً. كانت إطار حياة وعمل، تنظمه لوائحه الخاصة. وعند منقلب القرن الثالث عشر إلى الرابع عشر كانت الأمة الإنجليزية هي التي ظلت لسنوات تلعب الدور المحرك في تقدم الأرسطوطاليسية. فعندما قررت كلية الآداب بجامعة باريس في ١٩ مارس ١٢٥٥ وضع كل مؤلفات أرسطوطاليس رسمياً في برنامجها «للكلية كلها»، متحدية الحظر البابوي وما تبعه من حظر مطراني، كان قرارها قد سبقه قرار اتخذته الأمة الإنجليزية من جانبها في فبراير ١٢٥٢، نص على أن متابعة دروس كتاب «في النفس» إلزامية بالنسبة للطلاب الذين يتقدمون للماچستير.

وكانت مهمة الجامعي في داخل المؤسسة الجامعية طويلة، فقد كانت في جانب كبير منها رحلة إعداد وتكوين: فإتمام «دورة» cursus كاملة تؤدي من «الفنون» ‹الحرة› إلى اللاهوت، كان يتطلب دراسات وتعليم متلاحق يتصل بعضه بالبعض الآخر أو يعبر من فوقه، تستمر أكثر من عشرين سنة. والطالب عندما يبدأ دراسة «الفنون» ‹الحرة› يكون صبياً لم يزل؛ ويكون رجلاً مكتمل الرجولة عندما يصل إلى الماچستير في اللاهوت. ويكون في هذه الأثناء قد شارك في كل الأنشطة الجامعية، منتقلاً دائماً من دور الذي يتلقي العلم إلى دور الذي يلقيه. وكثيرون لا يبقون حتى النهاية، أو إذا هم وصلوا إلى النهاية، لا يجنون منها ثمارها. فقد يموت الإنسان في الطريق، كما مات أولريش الاستراسبورجي على طريق باريس، في الطريق إلى الماچستير؛ أو لا يستطيع الحاصل على الماچستير أن «يبدأ» العمل بهذا الدبلوم في التدريس، لعدم وجود كرسي خال، وهو ما حدث لوليم الأوكهامي.

ويتطلب إعداد خريج «الآداب» ‹«الفنون» الحرة› نحو اثنتي عشرة سنة . فهو يمضي السنتين الأوليين في الاستماع إلى «دروس سريعة» و«عمومية» عن أرسطوطاليس وپريسكيانوس، وفي المشاركة في «مجادلات». والمجادلة هي الأساس الحقيقي الذي قام عليه العمل الجامعي. فهي «شكل نظامي من التعليم والتعلم والبحث، يترأسه معلم، ويتميز بمنهج جدلي يقوم على تقديم وفحص الحجج العقلية والحجج المستقاة من العلماء الثقاة التي تتعارض بعضها مع البعض حول مشكلة نظرية أو عملية، وهي حجج يعرضها المشاركون، ويكون على المعلم أن ينتهي في ختام المجادلة إلى حل مذهبي، فيصدع بعملية حسم فاصلة تدعم وضعه في وظيفة المعلم.» (انظر ب. بازان B. Bazin) والمجادلة هو عملية تمثيل أدوار تربوية. والطالب الفيلسوف المبتديء يشارك فيها في السنتين الأوليين مؤدياً الدور الأسهل، وهو دور «المعارض» opponens. أما في السنتين التاليتين فيتقدم لتأدية دور «المدافع» re-spondens. وفي ختام السنوات الأربع يقبلونه ليؤدي دور معلم و«ليحسم» مجادلة. وبعد أن ينجح في هذا «الحسم» يعتبر حاصلاً على «بكالوريوس الآداب ‹الفنون›» . ثم يعكف ثلاث سنوات أخرى على مجادلات أخرى، وعلى «دروس سريعة» على منطق أرسطوطاليس، وعلى الاختلاف إلى الدروس العمومية على «الكتب الطبيعية» وعلى «رباعية الفنون الحرة». ويحصل على «الليسانس» الذي يتقرر بعد أن يخوض سلسلة خاصة من المناقشات. والليسانس يسمح له بأن «يبدأ» في التدريس على مستوى المعلم لمدة عامين على الأقل، وهي مدة تطول إذا لم يضم كلية اللاهوت.

وإعداد اللاهوتي يتبع نفس النموذج المتداخل. يستمرالجزء الأول من الدراسات أو «الاستماع» سبع سنوات، يكون على الطالب في أثنائها أن يحضر دروساً ابتدائية في الكتاب المقدس يلقيها مدرس الدورة cursor أو مدرس الكتاب المقدس المعتمد ‹الحاصل على البكالوريوس› ، وأن يحضر المحاضرات «العمومية» التي يلقيها المعلم، ودروس «الحكَم» التي يلقيها مدرس الحكم المعتمد ‹الحاصل على البكالوريوس›؛ وعليه أن يحضر كل المجادلات، وعند اللزوم، عندما يطلب منه المعلم، يتدخل معارضاً opponens. وكانت الدرجات الأكاديمية تتتابع على النحو التالي: بكالوريوس الكتاب المقدس baccalaureus bib-licus، بكالوريوس الحكَم baccalaureus sententiarius، بكالوريوس الإعداد baccalaureus formatus. ومدرس الكتاب المقدس يلقي الدرس الابتدائي في التفسير و«يجيب» في المجادلات لمدة سنتين؛ ومدرس الحكم يلقي الدرس «العمومي» عن حكم پيير لومبار (لمدة سنتين، انخفضت إلى سنة في القرن الرابع عشر)؛ والمدرس المكتمل الإعداد ‹الحاصل على بكالوريوس الإعداد› عليه أن يقيم أربع سنوات كاملة بلا انقطاع في باريس: ويسجل المراقب العام حالات غيابه التي لايجوز أن تجاوز شهرين في السنة، وتقوم الكلية بمراجعتها. وهو

يشارك في كل الأنشطة التعليمية الرسمية للجامعة وفي كل الفعاليات الدينية. وعليه أن يلقي عظةً كل عام، وأن يلقي «محاضرات» collations وأن يشارك على نحو فعال في مجادلات مختلفة الأنواع: المجادلة الرسمية aulique، ومجادلات المغرب vespéries، ومجادلات الافتراض quodlibets ، والمجادلات العامة générales .

والوصول إلى درجة الماچستير - درجة معلم - التي تختم الخمس عشرة سنة من الدراسات اللاهوتية تتطلب من الحاصل على البكالوريوس أن يدخل رسمياً علناً في مناقشات ألفَها إبان «إعداده». وبعد أن يحلف اليمين وينجح أمام هيئة المعلمين كافة (القائمين على الفَصول عملياً وغيرهم) يكون على المتقدم للماچستير الرسمي magister aulandus ، حتى يتم اعتماده نهائياً، أن ينفذ «فعاليات الماچستير»: مجادلات المغرب والمجادلة الرسمية. وقبل الاحتفالات بنحو عشرة أيام يقدم الطالب إلى جميع المعلمين والمدرسين المعتمدين الحاصلين على البكالوريوس أربعة «أسئلة» تقوم حولها أربع مجادلات تستمر يومين. يخصص عصر اليوم الأول للسؤالين الأولين، ويسمى أحدهما expectativa magistrorum ويتولاه المدرسون المعتمدون الحاصلون على البكالوريوس (ويُختار المدافع من بين الحاصلين على البكالوريوس في الحكم)؛ أما السؤال الثاني - موضوع مجادلات المغرب بمعناها الحقيقي - فيتولاه المرشح الذي يواجه اثنين من أقدم المعلمين تحت الرئاسة الفعالة للمعلم «الكفيل» magister aulator الذي يكفل الطالب ‹أو يتبناه علمياً›. أما مجادلة القاعة فتقام عادة في اليوم التالي، في القاعة الكبرى aula maxima بالمطرانية، وتخصص الجلسة الأولى للمناقشة العلنية disputatio in aula يتجادل فيها طالب الماچستير والمشرف الذي تبناه ومدرس معتمد حاصل على البكالوريوس يختاره الطالب ليؤدي دور المدافع؛ ثم يأتي دور سؤال المعلمين quaestio magistrorum وهنا يتواجه أربعة من المعلمين يتبادلون الحجج، اثنين اثنين، (واحد من الأقدمين ضد واحد من الأحدثين، ثم واحد من الأقل أقدمية ضد واحد من الأكثر حداثة) وتنتهي المناقشة دون حسم ختامي. ويأتي المعلم الجديد فيقفل الجلسة بأن يحسم المجادلة التي جرت في القاعة. وأخيراً في أول يوم عمل ‹يوم «قراءة»› يكون عليه أن يسترجع ما يحتاج إلى استرجاع وأن يتناول بالتعليق كل ما تركه معلقاً. هذا التناول، هذا الرد - الذي يُسمح للمرشح فيه دون حدود بأن ينقد الإجابات التي اختارها المدافع ليرد بها على الاعتراضات - يمثل الحسم النهائي أو «التفصيلي» determinatio valde prolixa.

يتكون إعداد معلم الجامعة من المحاضرة والمجادلة، وهو إعداد يتسم بالاستمرار والتناسق والنضال، والفكر له اجتماعياً بُعدٌ حواري . والمشتغل بالآداب ‹الفنون› أو المشتغل باللاهوت، سواء كان معلماً أو طالباً، يتعامل أساساً مع أناس آخرين مرتبطين مثله في شبكة معقدة من الإعطاء والتلقي تنظمها عادات تحددت بقواعد. والطقوس الأكاديمية جزء

من حياة العقل، إنها غذاؤها وهيكلها. ولقد كان «المثقف» في القرن الثالث عشر والرابع عشر يفكر كما يعيش: وإذا كان قد وهب نفسه للنص وعكف عليه، فقد ظل رجل كلام، وكما يقول المؤلف الباريسي المجهول الذي صنف حول عام ١٢٣٠ «النظام التعليمي» De disciplina scolarium - الذي نسب خطأً إلى بونسيوس : «صحيح إنه معلم، ولكن لا ينسى أبداً أنه كان طالباً».

بدايات الفكر الجامعي: المعلمون الأول

قامت الأجيال الأولى من المعلمين الباريسيين والأوكسفورديين بالعمل الأول في مجال استقبال الأرسطوطاليسية، فقد وقعت على أكتافهم مهمة الدخول في حوار مع الفلسفة اليونانية العربية، بينما كان المؤلفون في نهاية القرن الثاني عشر قد قنعوا بمواءمات جزئية. وكان اللاهوتيون هم الذين خطوا على درب المواجهة هذا أبعد الخطى. ولم يكن هذا إلا شيئاً بديهياً جداً: لأنهم هم الذين كانوا يأخذون بناصية عقيدة وتقاليد. وكان المختصون في الآداب قد اكتفوا في السنوات الأولى من القرن الثالث عشر بتعلم حرفتهم والتثبت منها.

وتبين الخلاصات اللاهوتية التي كتبت في النصف الثاني من القرن الثالث ظهور اهتمام جديد، ألا وهو الاهتمام بالتحديد العلمي لموضوع اللاهوت ومنهجه - وهذا ما يطالعنا بصفة خاصة في أعمال ألبرت الأكبر وتوماسو الأكويني. وقد سبق المعلمون الجامعيون الأُول إلى تناول واسع لهذه الإشكالية التي عرفت باسم ordo disciplinae (انظر M.-D. Chenu). ففي خلاصته المسماة Summa aurea (III, 3, 1, 1)، وهي التي نقل فيها تعاليمه ليشكلها على نسق «حكَم» پيير لومبار، يبسط جيوم الأوسيري (مات في نوفمبر ١٢٣١) فكرة التناظر الذي سيؤدي دور المبدأ المكون لكل علم لاهوتي تطالب به الاسكولائية. كان السؤال المطروح هو كيف يمكن التقريب بين العلم الأرسطوطاليسي واللاهوت؟ كانت هذه المشكلة بالنسبة إلى جيوم - ولنذكر أنه كان مكلفاً بتنقية «الكتب الطبيعية» لأرسطوطاليس - مشكلة أساسية. <ووجد جيوم الحل>، فهو الذي رسم الخط الفاصل بين اللاهوت الاسكولائي و«علم الكلام» سواء كان يهودياً أو إسلامياً أو ... مسيحياً. كان العلم اللاهوتي المطابق للمقاييس الأرسطوطاليسية «للعلمية» هو المثل الأعلى التي يسعى إليه في كتابه «الخلاصة» Summa aurea بغير إلحاح. وقد جمع جيوم كل شيء في تعريف للدين يبدو جديداً جدة جذرية: «الدين هو طريقة للمحاجة تتجاوز الظواهر بناء على أسس الإيمان التي هي مبادىء معروفة بذاتها» fides est argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia per se nota. وقد ذهب أرسطو في تعريفه للقياس العلمي، «الذي يعني التمكن منه

بالنسبة إلينا العلم» إلى أنه من الضروري أن ينطلق العلم اليقيني من «مقدمات حقيقية، أولى، مباشرة، معروفة أكثر من النتيجة، سابقة على النتيجة، وتكون عللاً للنتيجة.» (انظر Anal. Post., I, 2) استند جيوم إلى هذا الشرط فوضع تعريفاً مناظراً ذا أربعة حدود يعرف به انطلاقاً من الواقع علمية اللاهوت: العلاقة بين المقدمات غير القابلة للبرهنة والنتيجة اللاهوتية - فأسس الإيمان تقوم من اللاهوت مقام المبادىء المعروفة بذاتها من العلم. وهذا الحل الذي حل به جيوم مشكلة العلم اللاهوتي هو الذي سيتلقفه توماسو الأكويني.

وإدماج المفهوم الأرسطوطاليسي عن العلم في تعريف الدين من حيث هو حجة argument يتجاوز كل الاعتراضات بين العلم غير الديني والعلم المقدس التي تراكمت ضد الفلسفة منذ نهاية الفترة المتأخرة من العصور الأنتيكية. فحيث كان يوحنا الإيطالي <إيطالوس> يتعرض للقهر نتيجة أخذه في اللاهوت بالمنهج القياسي الأرسطوطاليسي، وحيث وجه نيكيتاس اللوم إلى أوستراتوس لقوله بضرورة الاعتماد على épicheirèsis "المحاجة" العلمية argumentation scientifique لكي نتكلم كلاماً حقيقياً عن «التجسد»، نجد جيوم يؤكد بكل هدوء أن الدين يفكر عقلياً فيما لا يظهر (ما يسمو بكل ظاهرة إلى المتعالي) انطلاقاً مما هو بديهي بذاته (من أساس الإيمان الذي يستمد بديهيته من الله نفسه الذي هو العلة الوحيدة لتصديقنا). وجيوم إذ يجعل من أساس العقيدة مبدأ تأسيسياً علمياً لا يأتي بشيء جديد على أطلاقه. إنه ينتفع بمهارة من العمل الذي قام به آلان الأليلي ونيقولا الأمياني Nicolas d'Amiens في القرن الثاني عشر في مجال التناول البديهي للاهوت.

عندما قام آلان الأليلي بتعريف «قواعد الشرع السماوي»، كان يفتح الطريق أمام تعريف أرسطوطاليسي للعلمية اللاهوتية. كل ما في الأمر أنه لم يذكر أرسطوطاليس. أما ما عدا ذلك فكان بصفة خاصة يتمثل في فكرة تعددية المبادىء العلمية. والأطروحة المحورية في «قواعده» Regulae هي «أن كل علم يستخدم قواعد ومبادىء كأساسيات تكون خاصة به» (انظر prol., n. 1) يتمكن بناء عليها من الوصول إلى نتائج. وهذه الفكرة قريبة جداً من فكرة أرسطوطاليس التي تؤكد من ناحية أن كل علم يأخذ في اعتباره عللاً ومبادىء تتناسب مع موضوعه (انظر Métaph., VI, 12) ومن ناحية ثانية أن معرفة النتيجة تستتبع معرفة المقدمات (انظر Anal. post., I, 2, 72 a 25)- لأن «المبادىء» أو «البديهيات» المستهدفة ليست مقدمات برهنة بقدر ما هي «المبادىء التي بناء عليها تأتي النتيجة» (انظر Anal. post., Î, 7, 75 a 42 et b 2). وشرح ألان الأليلي، مثل أستاذه چلبير البواتيني، أنه فيما وراء التسمية العامة «قواعد règles» أو «أصول maximes » لكل علم مبادىء تحمل اسمه الخاص، وتمثّل بـ règles «قواعد» بالنسبة إلى علم النحو؛ و«أصول» maximes بالنسبة إلى علم الجدل؛ و lieux communs «المتكررات» بالنسبة إلى علم البلاغة؛ و- propositions géné-

rales «القضايا العامة» بالنسبة إلى علم الأخلاق؛ والجوامع aphorismes بالنسبة إلى علم الطبيعة؛ و porismes الثوابت بالنسبة لعلم الحساب؛ وaxiomes المحكمات بالنسبة إلى الموسيقى ؛ وthéorèmes «النظريات» بالنسبة إلى الهندسة؛ وexcellences القواعد العالية بالنسبة إلى الفلك. ومن هنا رأي أنه من المشروع أن تأتي أسس العقيدة - التي احتفى بها بهذه الصفة نيقولا الأمياني في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه - وتتخذ مكانها في هذا الترتيب. ولعل التجديد الذي استحدثه جيوم يكون قبوله بأن يعرّف أرسطوطاليسياً عرض الدين، بحيث لا يقف عند حد القول بأن الدين يبحث عن المعنى، بل من حيث القول بأنه منهج مُحَاجّة. وما دام اللاهوت قد قام على السمة الاستنتاجية والعاقلة والمتعقلة للدين، فإن التعارض بين الفهم الفلسفي وبين خبرة الإيمان لم يعد يستطيع أن يسد لا طريق اللاهوت (الذي يحقق طبيعة الدين) ولا طريق الفلسفة (التي لها نفس بنية اللاهوت).

إن تعريف الدين على أنه حجة يسمح بفهم أفضل للشعار الذي استهل كتاب «الخلاصة» Summa aurea والذي يقول : « probationes credendorum per rationes ». ليس الهدف هو إثبات موضوع العقيدة (أساس العقيدة) بالقياس العقلي، وإنما الهدف هو العكس، هو إثبات موضوع اللاهوت كله (كل ما ينبغي الإيمان به credendo) إنطلاقاً من أساس العقيدة . الدين يميل بطبيعته ذاتها إلى التطور إلى حجة ترأس الجامعة في أوج الهوجة التعليمية من عام ١٢٢٩ إلى عام ١٢٣١ المستشار فيليب Philippe le Chancelier (توفي في عام ١٢٣٦) الذي كان واحداً من الشهود الأول للأرسطوطاليسية الجامعية. وكتابه «خلاصة الخير الأسمى» Summa de summo bono يحدد برنامجاً جديداً للاهوت. يهدف من هذا البرنامج كما تبين المقدمة إلى اكتشاف المبادىء الكلية والأولى - وهي أولى لأنها كلية أو هي كلية لأنها أولى. واللاهوت كما يعرّفه فيليب برنامجياً ليس مأخوذاً أصلاً في التكوين الأنطولوجي للميتافيزيقا الأرسطوطاليسية ، بل على الأحرى فيما أسماه ر، براج R. Brague بنيتها الـ katholou-protologique . ينبغي على اللاهوت، في رأي فيليب، سعياً إلى حل المشكلات التي تطرح نفسها عليه، أن يستخلص ويدرس المبادىء الأولى للأشياء كلها. هذه المبادىء الأولى التي هي حدود كلية أو «أشياء كلية»، هي ما ستسميه الاسكولائية منذ ذلك الوقت «الحدود المتعالية» الترانسندنتالية أو «المتعاليات» transcendentaux وهي: الوجود والواحد والحق والخير.

والمستشار فيليب بما هو مؤلف أول كتاب في «المتعاليات» transcendentaux يعتبر أول مؤلف صاغ القانون الذي يجمعها ، قانون: إمكان التحول convertibilité. ويقال إن القانون الاسكولائي الذي بناء عليه يتحول الواحد والحق والخير بالوجود يرجع في أصله إليه. ولا ينتقص من عبقرية فيليب أن نقول إن إشكالية تحولية الحدود المتعالية التي تعتبر واحداً من

الإضافات النوعية للميتافيزيقا الاسكولائية قامت إلى حد كبير على التصعيد الدرامي التعليمي لإشكالية اتصلت حلقاتها داخل داخلية في التراث الفلسفي العربي، إشكالية من إشكالياته الداخلية هي : نقد ابن رشد لنظرية ابن سينا عن الواحد. والحقيقة أن نواة نظرية ما - على نحو ما نرى مراراً في فلسفة الغرب اللاتيني - في حالتنا هذه «نظرية المتعاليات»، تتكون من مجموعة من المشكلات، من «المأثورات» ومن الحجج الصادرة مباشرة من مساجلة جرت بين اثنين من كبار المفكرين المسلمين. تغلغلت هذه المساجلة من خلال فيليب وكثيرين غيره، منذ العقود الأولى من القرن الثالث عشر، في كل قطاعات الفكر الجامعي.

والمذهب الاسكولائي عن الواحد المتعالي يقوم في جوهره على تأكيد نمط معين من إمكان تحول الواحد بالوجود، تحولاً يشترك فيها مع المتعاليات الأخرى، كما يقوم على إسناد ينسب إلى الواحد عقلاً ratio وصيغة إضفاء معنى modus significandi، إسناد من نوعين - إسناد سلبي أو نفي النفي - يميزانه عن الوجود وعن موضوعه وعن «الصيغ» المتعالية الأخرى وهي: الخير bonum والحق verum. وإمكان التحويل من الواحد بالوجود، كما هي الحال بالنسبة إلى الخير والحق، محدود بموضوعات أو «عملاء» هذه الحدود، لأن مفاهيمها أو «أهدافها» لا تتحول. فالواحد والحق والخير تكون في كل موجود لامنفصلة عن الوجود، ولكنها تتميز بعضها عن البعض بهذا الذي تضيفه إليه. وخاصية الواحد هي أنه يضيف نفياً، أو على الأحرى «نفي النفي» negatio negationis . والواحد والوجود يتحولان بحسب عملاء الواقع بحيث يكون كل موجود أيضاً واحداً؛ ولكن الواحد يضيف إلى الموجود بحسب العقل، أي طريقة الفهم، وهذا العقل يرتهن بصيغة إعطاء معنى. صيغة إعطاء معنى التي يضيفها الواحد إلى الموجود تتأسس على النفي : «إنها تتضمن importat فكرة شيء غير منقسم في ذاته، ومنقسم عن الأخرين، وهو ما لا يأتي به الموجود.»

ونصوص ابن سينا المرتبطة مباشرة بإشكالية المتعاليات من نوعين. هناك نصوص(انظر Metaph., I, 5) تضع الواحد إلى جانب الشيء أو الماهية res والوجود ens بين «المفاهيم الأولى» <«إن الموجود والشيء والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يُحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها.» الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى الفصل الخامس> أو (كما هي الحال في Metaph., III, 1) تؤكد «القرابة» القصوى للواحد مع الوجود («الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم <أي=الفلسفة الأولى> الشفاء، الإلهيات، المقالة الثالثة الفصل الأول») - هذان نصان من ابن سينا لا شك في أنهما يشيران فيما يبدو لنا إلى مفهوم إمكان التحول؛ ولكن هناك نصوص أخرى، تختلف فيها كلمات قلائل أحياناً، فإذا هي بعيدة عن إرساء قواعد مفهوم الواحد المتعالي

الترنسندنتالي، بل يبدو عليها على العكس أنها تستبعده وترد كل صورة للواحد أو للوحدة إلى الواحد العددي - كما نرى على سبيل المثال في نفس النص الذي أشرنا إليه من قبل (راجع Metaph., III, 1) حيث الواحد هو مبدأ الكم والعدد («وأول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد [...] الوحدة تكون في كل شيء [...] فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء [...] ثم تدرجوا إلى أن جعلوا كل شيء حادثاً عن العدد »الشفاء، الإلهيات، المقالة الثالثة الفصل الأول)؛ وكما نرى أيضاً في نص (Metaph., III,3) حيث يعرّف الواحد بأنه مبدأ التعدد («الواحد هو مبدأ الكثرة، ومنه وجودها وماهيتها»، الشفاء، الإلهيات، المقالة الثالثة الفصل الثالث).

واضح أن هنا بذور صراع، حتى إذا لاحت فكرة إمكان التحول مبرمجة في مفهوم «مساواة» parification الواحد والوجود التي عبر عنها ابن سينا صراحة (Metaph., VII, 1 et III, 2). ونحن بين أمرين نختار بينهما، إما أن نعتبر أن إلهيات ابن سينا ترسي قواعد نظرية إمكان تحويل الواحد المتعالي الترنسندنتالي بالوجود، وإما أن نعتبر أن إلهيات ابن سينا تضع على طريق هذه النظرية عقبة مخيفة عندما تختزل الواحد إلى مبدأ العدد - وهو الذي يضطرنا - إذا صح هذا الاختيار - إلى القول بأن الواحد لا يتحول بالوجود أو بأن الواحد الذي يتحول بالوجود هو الواحد العددي - وهذان افتراضان لم يدل فيهما ابن سينا برأيه صراحة، وإنما دسهما عليه أعداؤه وعلى رأسهم ابن رشد.

التمييز بين «واحد» متعال ترنسندنتالي و«واحد» عددي تمييزٌ ثابت بالدليل منذ السنوات ١٢٣٠، حيث شاع بين المناطقة: في تحليل لسفسطة نصها: «Tantum unum est» جاءت في كتاب «Tractatus florianus de solutionibus sophismatum» - يبين أغاليط عبارات سفسطائية - وهو مجموعة من «التمييزات» ألفت في باريس في العقود الأولى من القرن الثالث عشر، يحتج مؤلف هذا الكتاب بتمييز بين «واحد» قابل للتحول بالوجود و«واحد» هو مبدأ العدد. و هذا التمييز يتكرر وروده في ثنايا العصر الوسيط المتأخر. وفي أغلب الحالات التي يشار فيها إلى هذا التمييز يُلام ابن سينا على أنه أنكره. لقد انهال اللوم والنقد كالسيل على الفيلسوف الإيراني ابن سينا، فنسبوا إليه على التوالي:

[١] أنه قال إن الواحد والوجود يقبلان التحويل (راجع ما كتبه مؤلف مجهول Nat. lat., 16135)

[٢] أنه رفض أن الواحد unum والوجود ens يعنيان نفس الطبيعة وأنه ادعى حبس أعدائه في «القول الباطل» nugatio في حالة ربط الحدين في تعبير مثل «unum ens» (انظر روجر بيكون و ألبرت الأكبر، والمؤلف المجهول Nat. lat., 16135)

[٣] أنه ميز إمكان التحويل في المعنى وإمكان التحويل في الافتراض (أطروحة افترضها مسبقاً المؤلف المجهول Nat. lat., 16135)

[٤] أنه ذهب إلى أن الواحد مبدأ العدد والوجود يتحولان إلى افتراضات (Nat. lat., 16135)

[٥] أنه لم يعرف التمييز بين الواحد القابل للتحول والواحد مبدأ العدد

[٥أ] لكي ينفي إمكان تحول الواحد والوجود (انظر [١]) و(Nat. lat., 16135)

[٥ب] لكي يؤكد أن الواحد الذي يتحول بالوجود ليس إلا مبدأ عدد (انظر [٤]) و(انظر Jacques de Viterbe)

[٦] لم يعرف التمييز بين الواحد الجوهري والواحد الحادث (انظر المؤلف المجهول الذي يستشهد بابن رشد Nat. lat., 16135)

[٧] جاهر بحدوث الواحد وانفصاله (انظر برتولد الموسبورجي الذي يستشهد بابن رشد)

وغالبية الانتقادات الذي وجهت إلى ابن سينا كان مصدرها ابن رشد. ولكنها ليست كلها تراكمية. وكثير منها لا أساس من نص.

هل ابتدع المستشار فيليب نظرية المتعاليات ‹الترانسندنتاليات› كما كتب البعض؟ من الواضح أنه لم يبتدع «كل شيء» في هذه النظرية: فموضوع إمكان التحول بالنسبة إلى الواحد والوجود ثابت بالدليل الواضح عند ابن رشد.. ولكن فيليب استخلص أهمية فلسفية نوعية لموضوع إمكان تحول «المتعاليات» ‹الترانسندنتاليات› الأربع. وفيليب على عكس ابن رشد يوشك ألا يكون اهتم بموضوع الواحد والبرنامج اللاهوتي لكتابه «خلاصة الخير الأسمى» لا ينصب أولاً على الواحد والوجود، ولكن على «الخير الأسمى» - وعلى وجه الدقة على وحدانية المبدأ الذي هو في آن واحد الوجود الأسمى والخير الأسمى. وهذا هو فيليب يضع موضوع إمكان تحول «المتعاليات» في خدمة أطروحة عن وحدانية الخير الأسمى. والعمل الذي يقدم فيليب عليه عمل ثوري، فهذا الذي يهدف إليه لا يزيد ولا ينقص عن أن يكون السعي من خلال الميتافيزيقا إلى دحض هرطقة دينية كانت في ذلك الوقت مستعرة الأوار. كان الهدف الحقيقي من كتاب «خلاصة الخير الأسمى» هو مكافحة المانوية manichéisme ، وهي الدعوة إلى ثنائية المبدئين الأساسيين (الخير والشر)، وهي الأساس الذي قامت عليه الهرطقة الألبيجية، ولهذا وضع نظرية تؤكد إمكان تحول الخير والوجود وفكرة أن كل ما هو موجود خير. وفي هذا السبيل استعاد أطروحة تضمنها عنوان كتاب De hebdomadibus لبونسيوس

مفادها أن «الجواهر خيّرة بما هي موجودة» inquantum sunt bona sunt - ومن خلال نظرية «تساوي» الواحد والوجود التي قرأها على نحو أو آخر عند ابن سينا وابن رشد. هذه العملية الذكية التي نجح المستشار فيليب في إنجازها هي وضع الأرسطوطاليسية والمشائية العربية في خدمة امتداح الدين والدفاع عنه - باختصار تعبئة «الفلسفة» la falsafa ‹كما عرفها العرب» لخدمة «علم كلام» kalâm مسيحي - نجح في هذه العملية الذكية في إطار الحملة الصليبية ضد «الألبيچيين». أما أن مثل هذا العمل أمكن تحقيقه في الوقت الذي كان فيه تعليم «الخلاصات المستخلصة من أرسطوطاليس» محظوراً رسمياً، فهو ما يبين لنا إلى أي حد كانت الفلسفة اليونانية العربية قد استولت سريعاً على العقول.

وتنطبق هذه الملحوظة نفسها على چان الروشيللي Jean de La Rochelle (Ioannes de Rupella أو a Rupellis) توفي في عام ١٢٤٥. كان چان الروشيللي معلم لاهوت في جامعة باريس، دخل طائفة الإخوة الأصاغر‹الفرنسيسكان› في عام ١٢٣٦، وكان في عام ١٢٤٠-١٢٤١ عضو اللجنة المكلفة «بشرح لائحة القديس فرنتشيسكو ‹فرانسوا› الأسيزي». ويعتبر مع ‹الإنجليزي› ألكسندر الهالسي (Alexander of Hales بالفرنسية Alexandre de Halès) - الذي توفي في عام ١٢٤٥ مؤلف الخلاصة المعروفة باسم «خلاصة الأخ الكسندر» Summa fratris Alexandri، أحد أوائل الإخوة الأصاغر الذين حاولوا إساغة المعارف الفلسفية اليونانية والعربية لتدخل في تصنيف اللاهوت الكاثوليكي. ويظهر هذا التوجه واضحاً في كتابيه عن علم النفس الفلسفي : Summa de anima «خلاصة النفس» Tractatus de divisi-one multiplici potentiarum animae «كتاب في الأقسام العديدة لقوى النفس» اللذين حاول فيهما التوفيق بين مذاهب أرسطوطاليس ومذاهب أغسطين، وهو ما سيفعله فيما بعد أيضاً الدومينيكاني الإنجليزي روبرت كيلوردبي Robert Kilwardby المتوفي في عام ١٢٧٩. وأصحاب «الأوغسطينية ذات التوجه الإبنسيني» جيوم الأوڤرني (توفي في عام ١٢٤٩) وروچر بيكون من السائرين في يقيناً هذا التيار. والمجادلة في هذا التوازن الجديد بين الفلسفة واللاهوت ستأتي من انتشار تفسير جديد لابن رشد، لم تكن له شواهد مكتوبة في بداية رحلته اللاتينية.

ابن رشد اللاتيني

تُرجمت مصنفات ابن رشد، مثل مصنفات ابن سينا في القرن الثاني عشر، في طليطلة في القرن الثالث عشر لأول مرة. وتولى هذا النقل - الذي لم يبد عليه في البداية أنه سيؤدي إلى المشكلات الهائلة التى سيشهدها معه المجتمع المسيحي - أربعة مترجمين هم : مايكل سكوت، وهرمن الألماني، جيوم اللوني وپيدرو كالليجو .

مايكل سكوت: Michel Scot

الطبيعة ، الشرح الكبير. السماء، الشرح الكبير. الكون والفساد الشرح الوسيط، الآثار العلوية، الكتاب الرابع، الشرح الوسيط؛ النفس، الشرح الكبير؛ الحيوان، التلخيص؛ ما بعد الطبيعة، الشرح الكبير.

هرمن الألماني Hermann l'Allemand

الأخلاق إلى نيقوماخوس، الشرح الوسيط، حول عام ١٢٤٠؛ فن الشعر، الشرح الوسيط ١٢٥٦،

جيوم اللوني Guillaume de Luna

المقولات ، الشرح الوسيط؛ كتاب العبارة، الشرح الوسيط؛ التحليلات الأولى والتحليلات الثانية، الشرحان الوسيطان؛

پيدرو جالليجو Pierre Gallego

الحيوان، تلخيص.

كان مايكل سكوت منجم الإمبراطور فريدريش الثاني، وبدأ يترجم ابن رشد في طليطلة بين عام ١٢١٧ وعام ١٢٢٠ («كتاب الحيوان»). وأنتج الجزء الجوهوي من ترجماته بين عام ١٢٢٠ وعام ١٢٣٠: «الشروح الكبيرة» على «النفس» و«مابعد الطبيعة» قبل ١٢٢٥؛ و«السماع الطبيعي» و«السماء» (باستثناء المقدمة التي ترجمها تيودور الأنطاكي) ابتداء من عام ١٢٢٤. وعمل هرمن الألماني في طليطلة في السنوات ١٢٥٠؛ وأصبح مطران أسطورجا Astorga في عام - ومات في عام ١٢٧٢. أما پيدرو جالليجو فكان فرنسيسكانياً إسبانياً، وكان صاحب سر ألفونسو العاشر، ومطران قرطاجنة <قرطخينة> <جنوب غرب إسبانيا> من عام ١٢٥٠ إلى عام ١٢٦٧. أما جيوم اللوني فلا نكاد نعرف عنه شيئاً.

وكانت نوعية هذه الترجمات سيئة للغاية، يكاد النص المترجم ألا يُفهم. ولم تضم القائمة ثلاثة من أعمال ابن رشد الكبري: «تهافت التهافت» و «رسالة الاتصال» (وتلخيصها:

«رسالة سعادة النفس»). هذه الفجوات لم تسد إلا في وقت متأخر، أو لم تسد قط.

أما «تهافت التهافت» فقد ترجم للمرة الأولى في عام ١٣٢٨، ترجمه كالونيموس بن كالونيموس بن مائير الأرلي Calonymos ben Calonymos ben Meir d'Arles بناء على طلب ملك نابلي، روبير الحكيم من آل أنجو، هذه الترجمة الناقصة لم تنتشر كثيراً قبل أن تطبع في عام ١٤٩٧ عندما نشرها الناشر البندقي لوكاتيللي Locatelli في طبعة أعمال ابن رشد التي أعدها وشرحها أجوستينو نيفو Agostino Nifo. أما «رسالة الاتصال» ورسالة «سعادة النفس» فقد ترجمتا في صدر القرن السادس عشر، ترجمهما كالونيميد آخر هو كالو كالونيموس (وهو المعلم كالو كالونيموس بن داود الصغير) صاحب ترجمة لاتينية (كاملة) لـ«تهافت التهافت» تعتمد على ترجمة أولى إلى العبرية قام بها كالونيموس بن داود بن تودروس (وهو كالونيموس القديم) بين عام ١٣١٨ وعام ١٣٢٨، أما «فصل المقال» فلم يترجم.

دخل ابن رشد <العالم الغربي الناطق باللاتينية> مدخلين متتاليين. والمفارقة في هذين المدخلين المزدوجين تكمن في أن ابن رشد نُسب إليه مذهبان مختلفان لا سبيل إلى التوفيق بينهما، وليس بينهما مذهب يطابق فكره حقاً وصدقاً: المذهب الأول جعل منه متراساً ضد ما سماه أعداء ابن سينا - الذين لم تخل الساحة منهم - خطأ ابن سينا في المعرفة؛ والمذهب الثاني سعى إلى وصمه بصيغة أشد راديكالية من الخطأ نفسه.

أما المذهب الأول أو الابنرشدية الأولى فقد بدأت بكتاب مجهول المؤلف عنوانه «النفس وقواها» De anima et de potenciis eus صنف حول عام ١٢٢٥، جاءت فيه الصياغة الأولى من المذهب الذي سيتلقفه أبناء كليه الأداب الباريسيون ويكررونه حتى السنوات ١٢٥٠ - ١٢٦٠ كان ابن رشد يمثل - في مواجهة مذهب ابن سينا عن وحدانية العقل الفعال - وجهة النظر المستقيمة التي تجعل من العقل الفعال قوة من قوى النفس: والعقل الفعال هو والعقل بالقوة متطابقان جوهرياً؛ وهما «يتصلان» في وحدة جوهر واحد هو : النفس العاقلة. والفرق بينهما ليس إلا العقل. فالنفس العاقلة إذن ليست مفارقة (كما سيؤكد الأبنرشديون المتأخرون). بل من الممكن النظر إليها بطريقتين مختلفتين: إما من حيث هي متحدة بالأجسام البشرية وإما من حيث هي موضوع قائم. وتمييز العقلين يعبر عن هذا الوضع المزدوج.

وتلقفها مع بعض التعديلات المؤلف المجهول صاحب كتاب «قوى النفس وموضوعها» De potenciis animae et obiectis المصنف حول عام ١٢٣٠، ثم تلقفها المستشار فيليب وچان الروشيللي؛ هذه النظرية المعرفية المنسوبة إلى ابن رشد الأول لا شأن لها بما أسماه التدوين

التاريخي الكاثوليكي «هرطقة وحدة النفس »، فقد كانت على العكس تمثل ما حاول الإبنرشديون الأول به التصدي فلسفياً وحدة النفس monopsychisme المعتدلة عند ابن سينا. في السنوات ١٢٣٠ نجد جيوم الأوفرني - الذي ظل يرى في ابن رشد ناقداً لابن سينا - يأخذ من ابن رشد ما يدحض به المادية النفسية عند الإسكندر الأفروديسي، من قبيل:

[١] نظرية الإسكندر في تربية العقل بالقوة، من حيث هو صورة طبيعية للجسم، انطلاقاً من مزيج «العناصر» التي تكوِّنه

[٢] اختزاله العقل بالقوة إلى مجرد «إعداد» للمعقول.

أما ابتداءً من عام ١٢٥٠ تقريباً فقد ساد المذهب الثاني، وتحول ابن رشد إلى العكس، إلى نبي وحدة النفس الذي لا يلين.

ومن البديهي أن هذا التقسيم العام ‹إلى مذهبين ومعسكرين › يحتمل عدة استثناءات، بما فيها تلك التي ترجع إلى القرن الرابع عشر. نجد على سبيل المثال پيير الأوريولي Pierre d'Auriole الذي كان يدرّس في باريس في السنوات ١٣١٦ -١٣١٨ (انظر In II Sent., dist. 16, quest. 1) يباعد بوضوح بين نقد المادية وبين تأكيد الأحادية النفسية:

يقول: «ابن رشد لم ينكر إطلاقاً أن النفس العاقلة هي صورة الجسم [...] أما الذي يبدو أنه أنكره بحق فهو أن تكون النفس هي الإحداث والإنجاز الخالص لمادة، كما هي الحال بالنسبة إلى كل الصور الطبيعية.»

كذلك يدهشنا أن نرى چان بوريدان يستخدم «إيجابياً» مذهب ابن رشد عن وحدانية العقل الفعال في صياغة نموذج العلاقة بين الكلي والخاص عند أفلاطون!

يقول: «لابد من أن نصدق أن رأي أفلاطون [في الكليات] يمكن مقارنته برأي «الشارح» ‹ابن رشد› في العقل البشري. فقد كان [ابن رشد] على ما يبين شرحه على «النفس» De anima, III يرى أن جميع البشر يفكرون بنفس العقل العددي هو هو وأن هذا العقل مفارق . ومع ذلك فقوله «مفارق» يعني أن هذا العقل ليس متضمناً في البشر، بل هو يعِينهم بأن يكون حاضراً دون بعد مكاني، تماماً كما يمكننا أن نقول إن الله يعِين العالم كله.»

وعلى الرغم من هذا فإن الصورة السائدة المهيمنة في السنوات ١٢٦٠ هي تلك التي كررها بلا كلل ولا ملل [القديس] بوناڤنتورا، وهي: ابن رشد الهرطيق، واعتبروه هرطيقاً لأنه تجاوز خطأ ابن سينا فأكد وحدة وانفصال العقل بالقوة. وعلى الرغم من ألوان المقاومة والحظر الرقابي (١٢٧٠ و١٢٧٧) كان لابن رشد أنصار من أول العصر الوسيط إلى آخره:

الابنرشديون الباريسيون
في القرن الثالث عشر
ومطلع القرن الرابع عشر:

زيجر Siger (تقريباً ١٢٤٠ -١٢٨٤) ؛ بونسيوس الداقي Boèce de Dacie (حول ١٢٦٠) جان الجاندوني Jean de Jandun (توفي ١٣٢٨)، جيل دورليان Gilles d'Orléans وجاك الدوائي. Jacques de Douai

الابنرشديون في بولونيا
في القرن الرابع عشر:

چنتيلي التشينجولي Gentile de Cingoli، أنچيلو داريتسو Angelo d'Arezzo، تاديو الپارمي Taddeo de Parme (توفي ١٢٩٥)، ثم أنسيلمو الكومي Anselme de Côme (معلم الآداب حول ١٣٢٥ -١٢٣٥) كامبيولوس البولوني Cambiolus de Bologne (معلم في عام ١٣٣٣) چاكومو الپياتسنتسي Jacques de Plaisance (مدرس في ١٣٤٠ -١٣٤٣) ، چوردان الترادينتسي Jourdain de Tridentia وماتيو الجوبي Matthieu de Gubbio وپيترو البونيفاسي.Pierre de Bonifaciis

الإبنرشديون في پادوڤا
في القرن الخامس عشر:

پاولو نيقوليتي Paolo Nicoletti (مات ١٤٢٩) الذي عرف بكنية پاولو البندقي Paulus Venetus ؛ جيتانو التيئيني Gaetano de Thiene (١٣٨٧ -١٤٦٥) ؛ نيقوليتو ڤيرنيا Nicoletto Vernia (مات ١٤٩٩)؛ أليساندرو أكيلليني Alessandro Achillini (١٤٦٣ -١٥٢٦) ؛ أجوستينو نيفو Agostino Nifo (تقريباً ١٤٧٠ -١٥٣٨)، كلهم يقرّبهم ابن رشد وتباعد بينهم «الإبنرشدية».

أما دانتي أليجييري Dante Alighieri (١٢٦٥-١٣٢١) ومارسيليو الپادوڤي Marsile de Padoue (١٢٧٥/ ١٢٨٠ -١٣٤٢/١٣٤٣) فيظلان شخصيتين عصيتين على التصنيف في حركة نقل الدرسات translatio studiorum التي اتجهت من فرنسا إلى إيطاليا.

منطق المحدثين

كان مناطقة نهاية القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر، سعياً منهم إلى تمييز أنفسهم عن المنطق الأرسطوطاليسي الموروث الذي يمثله «المنطق الجديد» logica nova و«المنطق القديم» logica vetus، يطلقون اسم «منطق المحدثين» logica modernorum على مجموعة المفاهيم والكتب والمناهج والقواعد والتمييزات التي أضافوها إلى «الأورجانون». والحقيقة أن «المنطق الجديد» logica nova لم يكن فيه شيء جديد. بل كان هو ذلك الجزء من منطق القدامى الذي تلقوه مؤخراً فكان لهذا السبب جديداً بالنسبة إليهم. ولم يكن وصوله المتأخر إليهم يجعله جديداً. ثم ما لبث «منطق المحدثين» logica modernorum أن تسمى باسم «المنطق الحدي» بناءً على تجديده الأساسي (المتمثل في نظرية خاصيات الحدود) ولكي يتميز عن دلالية أصحاب النحو النظري grammatica speculativa، دعاة «الصيغ» mod-istes، أصحاب نظرية «صيغ المعنى» modi significandi : بوئسيوس الداقي (كان موجوداً حول عام ١٢٦٠) وچان الداقي Jean de Dacie (كان موجوداً حول عام ١٢٨٠) ومارتين الداقي (توفي حول عام ١٣٠٤) وزيجر الكورترائي Siger de Courtrai (حول ١٢٨٠ -١٣٤١) - ولا ينبغي أن ننسى توماس الإرفورتي Thomas von Erfurt (كان موجوداً حول عام ١٣٠٠) صاحب كتاب النحو الذي نسبه مارتين هايدجر Heidegger خطأً إلى دونس سكوتDuns Scot.

نظرية التمثل

المفهوم الأساسي للمنطق الحدي - منطق الألفاظ - هو التمثل suppositio، ومنهجه الرئيسي هو تحليل الحل الذي تنتهي إليه القضايا السفسطائية sophismata . والمفهوم والمنهج لا يمكن الفصل بينهما، لأن تعريف مختلف أنماط التمثل (صيغ التمثل modi supponen-di) تقوم شواهده وشروطه وغايته من دراسة القضايا السفسطائية.

وأصل مفهوم التمثل لاهوتي ونحوي. فاللاهوت التثليثي يميز الأقانيم والذات، واستخدمت الكلمة اللاتينة suppositum (بالفرنسية suppôt) بصفة عامة للتعبير عن الأقنوم أو الشخص. ومنذ القرن الثاني عشر استخدم اللاهوتيون الفعل supponere تمثل، يتمثل) المألوف لدي النحويين (الذين استخدموه بمعنى «يتمثل الفاعل، أو يعمل عمل فاعل جملة») ليستجلوا طريقة التمثل، أو صيغة التمثل modus supponendi وقصدوا بذلك «الطريقة

التي يؤدي بها وظيفة الفاعل النحوي»، وهي تحتمل احتمالين: الاحتمال الأول يكون اسماً ماهوياً (عاماً) يدل على الماهية والاحتمال الثاني أن يكون كاسم شخصي (علم) يشير إلى الفاعل. فعلى هذا الأساس تناول اللاهوت في القرن الثاني عشر منطوق العبارة الإرجاعية التالية التي وردت في سفر الخروج (الإصحاح الثالث ١٤): «أَهْيَهْ الذي أَهْيَهْ» («فإذا قالوا [= بنو اسرائيل] لي ما اسمه [= إله آبائكم] فماذا أقول لهم. فقال الله لموسى أَهْيَهْ الذي أَهْيَهْ»)، فالاحتمال الأول «الرب يتمثل فاعلاً على نحو ملتبس confuse» والاحتمال الثاني «الرب يتمثل على الأحرى من أجل الفاعل» pro supposio أي من أجل «شخص الإبن» pro persona Filii, personaliter tantum، والاحتمال الثالث إذا كان «اللفظ» نفسه <لفظ الرب:> «الرب يتمثل ماهوياً أم شخصياً» أو الاثنين معاً «في وضع كالوسيط». وفي منقلب القرن الثاني عشر إلى الثالث عشر نجد الفعل supponere (=يتمثل) يعبر في آن واحد عن:

[١] دور الفاعل النحوي في الجملة من حيث تركيب الجملة و

[٢] عن القيمة الدلالية التي تكون له في ممارسة هذا الدور.

واتخذ مصطلح التمثل suppositio سمة عامة، وأصبح يعني في آن واحد وظيفة الفاعل التي يقوم بها اللفظ والمرجعية الدلالية التي له. هذا التناول للألفاظ من منظورين، منظور تكوين الجملة ومنظور المرجعية، سمي « التناول السياقي contextuelle» للمعنى والمرجعية (انظر L.-M. De Rijk). في التناول السياقي يتحدد التمثل أصلاً في سياق قضوي، ولهذا حل التمثل suppositio، من حيث هو خاصية دلالية للألفاظ الفاعلة في الجملة، في القرن الثالث عشر محل مفهومي الإطلاق appellatio أو التسمية nominatio اللذين كان المناطقة يستخدمونهما في القرن الثاني عشر للتعبير عن مرجعية ومضمونية لفظ ما .

ولم تكن الـ «سوفيسما» sophisma – أي القضية السفسطائية – التي شغل بها المناطقة تعني سفسطة بالمعنى المألوف، فلم تكن تخريفاً أو كلام عبث. ولم تكن قياساً خاطئاً أو باطلاً: بل كانت مجرد قضية «محيرة» يجري تحليلها و«حلها» في مساجلة على أساس رأيين متناقضين، يقوم فيها من يعارض opponens ومن يجيب respondes (بل أكثر من ذلك). وكان تمحيص القضية السفسطائية «السوفيسما» يجري طبقاً لبرنامج دقيق يوشك أن يكون ثابتاً لا يتغير. يبدأ بوصف عالمٍ من الخطاب، وهذا الوصف يسمونه تحديد positio الحالة casus. ثم تجري عمليتان استنتاجيتان. إحداهما تتناول القضية السفسطائية على اعتبار أنها نتيجة، والثانية على اعتبار أنها مقدمة. أما العملية الأولى فتهدف إلى إثبات أن القضية السفسطائية صحيحة، وكان يسمون ذلك «القبول» probatio ، وأما العملية الثانية

فتهدف إلى إثبات أنها باطلة، وكانوا يسمون ذلك «الرفض» improbatio أوالتصدي contra .
وكان الحل solutio يتخذ عادة صورة تحديد نمط القضية المحيرة. وكان هذا يتطلب أن يبين الإنسان أن القبول والرفض يستند كل منهما على تفسير معين للجملة. وهذه التفسيرات المختلفة يجري عرضها بخطوات خاصة نوعية. والوضع المنطقي للقضية السفسطائية يوصف عادة بواحدة من الصفات التالية: توصف الجملة بأنها ملتبسة multiplex (بالفرنسية ambi-guë) إذا كان التفسيران - التفسير المناظر للقبول والتفسير المناظر للرفض - ممكنين كلاهما. وتوصف القضية بأنها صحيحة إذا كان المعنى المناظر للقبول يؤدي إلى أن القضية تبين صحتها بالنسبة إلى الشروط التي تفرضها الحالة. وتوصف القضية بأنها باطلة في عكس ذلك. فالقضية السفسطائية تكون إذن عادةً صحيحة في اتجاه، وباطلة في اتجاه آخر. ومع هذا فمن الممكن أن تكون قضية ملتبسة وباطلة في الاتجاهين، أو تكون بيّنة ولكن باطلة في الحالة المعروضة وبصفة عامة (simpliciter falsa) أو تكون بيّنة وصحيحة من كل جانب sim-pliciter vera.

ما فائدة هذه القضايا السفسطائية؟ كانت هناك تقريباً نوعيات من القضايا السفسطائية ومن المساجلات السفسطائية بقدر عدد أشكال المجادلات التربوية والأغراض التربوية: فقد كان مجالها واسعاً ومستمراً في الاتساع.

ولكننا نستطيع أن نتميز في القضايا السفسطائية سمات العصور المختلفة. ففي القرن الثالث عشر كانت وظيفة القضايا السفسطائية هي اختبار صلاحية القواعد والتمييزات المألوفة في الدلالة المنطقية أو في النحو الفلسفي سواء كان نظرياً تأملياً أو لم يكن. كان تناول هذه القضايا السفسطائية مثل تناول غالبية النصوص التي يناقشها الفلاسفة التحليليون منذ برتراند رسل Russell. والقضايا التي كانوا يتناولونها بالتحليل كانت من نوع:

- "Omnis homo est animal nullo homine existente",

"Caesar est homo, Caesare mortuo"

- "Omnis phoenix est"أو

وهذه القضايا لها وظيفة مثل وظيفة قضية L'actuel roi de France est chauve «ملك فرنسا الحالي أصلع» في المنطق الحديث: إنها تلعب دور نقطة الانطلاق في مناقشة مفاهيم أساسية للدلالة، ابتداءً من «التمثل الطبيعي» و«التقييد» ووصولاً إلى الحمل على الرتب الخالية وإمكانية الإرجاع إلى الأفراد غير الموجودة. كذلك نجد دراسة الظواهر الخاصة بتركيب الجملة وبالدلالة ، مثل ظواهر الإحاطة «scope» (includere/includi) والتضمن والاستبعاد والاستثناء، علاوة على دراسة عمل المقولات معاً.

وأصبح تحليل القضايا السفسطائية في القرن الرابع عشر منهج استدلال ينطبق على «كل قطاعات المعرفة»: وبخاصة على الطبيعة، وتلك ظاهرة كانت واضحة بشكل خاص في «مدرسة الحسّابين» بأكسفورد، وشجع عليها وجود ما سمي «مساجلات الصحن» ‹الصحن خارج الكنيسة› disputationes de parviso (بالفرنسية disputes de parvis بين الطلاب خارج المدرسة) حيث كان الخيال الفلسفي ينطلق، لا يحده أي كلف بواقعية. وكانت الحالات والقواعد والحجج متضمنة داخل استراتيجية شاملة تتطلع إلى ما وراء اللغويات، لم يعد هدفها تربوياً، بمعنى أن تكون مرتبطة بشكل معين خاص بنظام المساجلة، بل أصبح علمياً بمعنى أن القضايا السفسطائية أصبحت إطاراً نظرياً يسمح «بتناول مسألة» طبيعية «والتقدم بها إلى ما وراء حدود "الإمكانات الطبيعية" المتاحة آنذاك للفلسفة الطبيعية والنزول إلى حقل أوسع مما يسمح به المنطق » (انظر J. Murdoch). وبهذا أصبح القالب التربوي لتحليل القضايا السفسطائية هو قالب العلم ذاته من حيث هو نشاط استدلالي.

ومنذ السنوات ١٢٢٠ -١٢٣٠ انفصلت نظريات المرجعية التي درست في باريس عن تلك التي درست في أوكسفورد - وحدث انشقاق (انشقاق أوكسفورد/باريس) كما قلنا من قبل، تولدت عنه الفلسفة التحليلية الحديثة في جانب، والفلسفة القاريّة ‹أي :الأوروبية غير الإنجليزية وبخاصة الفرنسية› الحديثة في جانب آخر. كان المعلمون الباريسيون يرون أن التمثل خاصية قبل قضوية prépropositionnelle لألفاظ يصيبها التعديل عندما يدخل اللفظ في جملة تمثل قضية. وكل لفظ عام له منفصلاً في حد ذاته per se sumptus تمثل يسمونه «تمثل طبيعي» هو إشارة إلى كل الأفراد في الماضي والحاضر والمستقبل، كل الأفراد الذين يكوّنون قائمة امتداده الكاملة. هذه الإشارة الامتدادية القضوية يصيبها «تقييد» re-strictio (بالفرنسية restriction) عندما يقوم اللفظ بتأدية وظيفة فاعل في قضية - ويقولون عندذاك إن اللفظ تناول تمثلاً «عرضياً» وإنه يشير إما إلى أفراد في الماضي ، وإما إلى أفراد في الحاضر، وإما إلى أفراد في المستقبل بحسب زمن الفعل exigentia verbi. وكان أصحاب مذهب التمييز بين التمثل الطبيعي والتمثل العرضي المعلمين الأوائل للمنطق في كلية الآداب جامعة باريس، مثل چان لوپاچ Jean le Page أو تلاميذهم مثل پيدرو الإسباني، ومن ورائهم كل ممثلي «تراث المنطق الباريسي» مثل لامبير اللاني Lambert de Lagny (لامبير الأوسيري Lambert d'Auxerre).

ولم يكن هناك اتفاق كامل شامل في معسكر أنصار التمثل الطبيعي، بل إن مفهوم التمثل الطبيعي نفسه فُسّر تفسيرات متباينة. فقد رأى بعض المؤرخين فيه وظيفة إشارية خارجية بحتة بالنسبة إلى السياق القضوي (انظر Mullaly)، ورأى البعض الآخر فيه تمثلاً داخل القضية مع تحديد دقيق لخصوصياته (انظر Boehner) ورأى فريق ثالث أن المفهوم

اللاسياقي للتمثل الطبيعي قد اختفى من القرن الرابع عشر اعتباراً من أوكهام وبيرلي، ثم ظهر من جديد بعد ذلك في صورة مختلفة كل الاختلاف عند بوريدان وڤانسان فيرير Vincent Ferrer حيث لم يعد التمثل الطبيعي يعني سوى الخاصية الإرجاعية للفظ عام في قضية «علمية» تحيط بالزمن كله أو لا شأن لها بالزمن (انظر De Rijk). والواقع أن تفسيري التمثل الطبيعي، السياقي واللاسياقي، كانا موجودين متجاورين لدى المناطقة في العصر الوسيط منذ القرن الثالث عشر، ويستند هذا إلى أن بعض المناطقة قبل بوريدان بوقت طويل حللوا مرجعية الألفاظ الفاعلة في القضايا «العلمية» على أنها «تمثل طبيعي». ونلاحظ منذ السنوات ١٢٣٥ أن بعض المناطقة، مثل چان لوپاچ، ذهبوا إلى أن الألفاظ تحتفظ في القضايا «العلمية» بتمثلها الطبيعي لأن التقييد الزمني الذي يحدثه الفعل عادةً لا يمكن أن ينطبق على القضايا «العلمية». ونجد في السنوات من ١٢٥٠ -١٢٧٠ باريسيين آخرين، مثل المؤلف المجهول صاحب كتاب Sophismata «القضايا السفسطائية» المحفوظ في المكتبة القومية<الفرنسية> تحت رقم Nat. Lat., 16135، ذهبوا إلى أن الألفاظ الفاعلة في القضايا التي ترد في الاستدلالات البرهانية أو الاستنتاجات الشكلية تخضع «لمتطلبات المحمولات» من نمط نوعي «يأتيها بحسب صيغتي الحمل بذاته praedicatio الأوليين، مستقلاً عن كل تحديد زمني». وأخيراً نذكر أنه إذا كان «التمثل الطبيعي» قد اختفى كمصطلح فني من قاموس بعض المناطقة في القرن الرابع عشر، فإن مفهوم الامتداد القضوي للألفاظ لم يختف على النحو نفسه، فنحن نجده عند آخرين حتى أوكهام تحت مسمى «المعنى الواسع» (انظر Panaccio).

أما مؤلفو أوكسفورد فقد استأنفوا تراثاً «انجليزياً» كانت استهلته «مدرسة پتي پون École du Petit-Pont» <مدرسة الجسر الصغير في باريس> (انظر Fallaciae Parvipontanae «مغالطات الجسر الصغير»)، ورفضوا كل تمثل خارج القضية. والرأي عندهم أنه ليس هناك «تمثل طبيعي» لأن كل تمثل يحدث في قضية ما (وهذا تناول سياقي). ويفسرون تنويعات الإشارة الزمنية بناء على مفهوم يعارض مفهوم «التقييد» الباريسي، هذا المفهوم هو مفهوم «التوسيع» ampliatio (بالفرنسية amplification). ففاعل القضية بذاته يشير إلى أفراد موجودين وحاضرين - يفعل ذلك بذاته لأن كل اسم مطلقٌ (مفروضٌ) على أشياء حاضرة «تقع تحت الحواس» (وهذا هو المبدأ اللغوي «للتعميد»: شيء - اسم). ومن حيث هو فاعل فعل في الماضي أو المستقبل، من الممكن توسيع قدرته المرجعية عن طريق زمن الفعل، بحيث يشير إلى أشياء في الماضي أو في المستقبل. وظل الكتاب اليدوي لتعليم المنطق الذي استخدم في أوكسفورد يمتدح المنطق Cum sit nostra، والنظرية التوسيعية للإشارة الزمنية ورفْضَ التمثل الطبيعي، وسنجدها عند وليم شيروود Sherwood وروچر بيكون، وبصفة عامة عند كل المتمسكين بالتراث الأوكسفوردي - ومن بينهم وليم أوكهام.

وهناك موضوعات خلافية أخرى بين إنجليز أوكسفورد (أو الأمة الإنجليزية في جامعة باريس) وبين الباريسيين. وأهم هذه الموضوعات هو قبول القاريين ‹الفرنسيين› لمرجعية تركيزية، هي «التمثل البسيط» suppositio simplex، وهي القدرة الإرجاعية للفظ بالنسبة إلى الأشياء أو الكائنات العامة من قبيل الأجناس والأنواع. ولما كانت هذه النظرية واقعية فقد تصدى لها في عنف غالبية المعلمين الإنجليز، وكل المؤلفين الإسميين في إطار أوسع.

وإذا كانت نقطة الانطلاق قد اختلفت بين الأوكسفورديين والباريسيين، فقد كان المناطقة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر يميزين الثنائيات التالية:

تمثل بسيط / تمثل شخصي؛

تمثل شخصي: تمثل مكشوف/تمثل مشترك؛

تمثل ملتبس: تمثل محدد/تمثل غير محدد أو ملتبس؛

تمثل ملتبس: تمثل ملتبس خالص confusa tantum تمثل/ تمثل ملتبس واستغراقي؛

تمثل ملتبس واستغراقي: تمثل ملتبس واستغراقي متحرك/تمثل مضطرب واستغراقي غير متحرك.

والغالبية تضيف إليها ثنائية مادة/صورة المنوط بها بيان الوظائف الواضحة بذاتها أو المرجعية بذاتها: فيكون هناك تمثل «مادي» عندما «يتمثل لفظ ما إما لمادته الصوتية الخاصة» - كقولك «رجل ‹لفظ› من مقطع واحد» - و«إما لوجوده الخاص كلفظ يتكون من صوت ومعنى» - كقولك «‹لفظ› رجل اسم» (انظر Sherwood). وكثير من المناطقة (ومنهم لامبير الأوسيري عن جامعة باريس وروچر بيكون عن جامعة أوكسفورد) يضعون الوظائف المرجعية بذاتها ضمن التمثل البسيط: والتمثل البسيط يتحقق عندما يكون اللفظ «موضوعاً إما لذاته pro se وإما لمسماه pro re sua، مع تحديد دقيق للأفراد التي يضمها تحت لوائه». ونلتقي بضم التمثل المادي مع التمثل البسيط في القرن الرابع عشر، بمعنى عكسي، عندما يقوم بعضهم على أساس تمييز بين القضية «الذهنية» propositio in mente والقضية «المنطوقة» propositio in voce بتعريف التمثل البسيط على أنه «مرجعية ذاتية للفظ ذهني» (انظر أوكهام). هذا الرجوع بالتمثل البسيط إلى التمثل المادي على المستوى الذهني سيعتبر بمثابة خاصة مميزة للأوكهامية (انظر Gauthier de Chatton).

وليست كل أنواع التمثل المذكورة في كتب التمثلات De suppositionibus متساوية في الأهمية. فالمراجع الخاصة بالسفسطائيات لا تعتمد إلا ثلاثة نماذج من التمثلات: التمثل

«المحدد» ، والتمثل «الملتبس الخالص» والتمثل «الملتبس الاستغراقي» «المتحرك» و«غير المتحرك». وكل صيغة من هذه الصيغ تتحدد بالاستناد إلى الاستدلالات القضوية، والاستناد إلى الاستدلالات القضوية يقوم على استخلاص نمط العبارة التبيينية paraphrase المناسبة للقضية التي يكون فيها لفظ يمثل نمطاً معيناً من التمثل. والخاصية المشتركة لهذه العبارات هي أنها تتضمن ألفاظاً مفردة.

وقد قدم وليم الشيروودي التحليل الكامل لهذه الاستدلالات. فتمثل اللفظ يكون «محدداً» عندما يكون من الضروري تبيين paraphrasée («exposée») قضيته عن طريق فصل قضايا مفردة. ويعني هذا من منظور شروط الحقيقة أن القضية التي تحتوي على لفظ وُضع في تمثل محدد لا يمكن أن يتم التحقق منها إلا عن طريق فرد واحد في كل مرة. ومن هنا فإن التبيين الصحيح لقضية « homo currit » أي «رجل يجري» هو.

« iste homo currit vel ille homo currit vel...currit »

أي «هذا الرجل يجري أو هذا الرجل يجري أو ...يجري». وتمثل لفظ ما يكون «ملتبساً خالصا» إذا كانت الجملة التبيينية لقضيته المطروحة تتكون من قضية محمول منفصل. وهذا يعني أن القضية التي وُضع محمولها في تمثل ملتبس خالص يتم التحقق منها في كل مرة يطابق فيها فرد هذا المحمول، علماً بأن هذا المحمول لا يمكن أن ينطبق إلا على فرد واحد في كل مرة. كذلك فإن العبارة التبيينية المناسبة لقضية «omnis homo est animal» («كل إنسان حيوان») هي «omnis homo est hoc animal vel hoc animal vel ...animal» («كل إنسان هو هذا الحيوان أو هذا الحيوان أو... حيوان») وليس

« omnis homo est hoc animal vel hoc animal vel ...animal »

(«كل إنسان هو هذا الحيوان أو كل إنسان هو هذا الحيوان أو...حيوان»). وتمثل لفظ ما يكون «ملتبساً ومستغرقاً ومتحركاً» عندما تتخذ العبارة التبيينية بالضرورة صورة ربط مفردات، أي عندما يكون من الضروري أن يتم التحقق من القضية من خلال كل الأفراد المتمثلة جميعاً ومن خلال كل واحد منهم على حدة. وهكذا يحق لنا أن نسأل هل العبارة التبيينية المناسبة لـ « omnis homo est animal » تختلف بالنسبة إلى الفاعل عنها بالنسبة إلى المحمول، نظراً لأن لدينا الآن: hic homo est animal et hic homo est animal et ...animal («هذا الإنسان حيوان و هذا الإنسان حيوان و...حيوان»). وتمثل لفظ ما يكون «ملتبساً ومستغرقاً وغير متحرك» أو «ممنوع من الحركة» عندما يتم التحقق من القضية من خلال كل الأفراد جميعاً دون أن يتم التحقق منها من خلال كل واحد منهم على حدة، وهذه هي الحال بالنسبة إلى قضية « tantum omnis homo currit » («فقط كل إنسان يجري») التي لا يمكن

تبيينها بـ « tantum hic homo currit et tantum hic homo currit et... currit » (« فقط هذا الرجل يجري وفقط هذا الرجل يجري و...يجري ») وإنما بـ tantum : Hic homo currit et hic homo currit et... currit (« فقط: هذا الرجل يجري وهذا الرجل يجري و...يجري »- وبعبارة أخرى: الـرجال وحدهم يجرون). والفرق بين التمثل المتحرك والتمثل غير المتحرك يتضح عندما نقول إن أحدها يسمح بـ« النزول » إلى تفريق المفردات والآخر لا يسمح.

والأنماط المختلفة من التمثل تحدد العلاقات الاستدلالية. ووليم الشيروودي وروچر بيكون ثم من بعدهما بوريدان أنكروا الاستنتاجات التالية:

[١] من عدة تمثلات محددة إلى تمثل محدد

[٢] من تمثلات محدد ةإلى تمثل ملتيس ومستغرق

[٣] من تمثلات ملتبسة خالصة إلى تمثل محدد

[٤] من تمثلات ملتبسة خالصة إلى تمثل ملتبس ومستغرق.

واستصوبوا الاستنتاجات التالية:

[١] من تمثل محدد إلى تمثل ملتبس خالص

[٢] من تمثل ملتبس ومستغرق إلى تمثل محدد

[٣] من تمثل ملتبس ومستغرق إلى تمثل ملتبس خالص.

نظرية التوالي. لعبة الالتزامات

فيما عدا دلالية الحدود شهد المنطق الحدي تطورين كبيرين هما: نظرية التوالي théorie des conséquences والالتزامات obligations . صيغت نظرية التوالي منذ نهاية القرن الثاني عشر وأدخلت عليها تحسينات طوال العصر الوسيط المتأخر. وإذا كانت صياغة آدم البالشامي ‹البيتيپونتي من مدرسة الجسر الصغير› لنظرية التوالي هي أشهر الصياغات، فقد توالى تدريجياً استخلاص القواعد. والإطار العام لصياغة هذه النظرية قام على التمييز بين التوالي الطبيعية وبين التوالي المادية.

يكون التالي طبيعياً عندما يتضمن المقدم التالي، وهو ما يعني أن صدق التالي يتحدد من خلال « موضع ذاتي » ؛ ويكون التالي عرضياً عندما لا يتضمن المقدمُ التاليَ،

وهو ما يعني أن التالي يرتهن في التطبيق بقاعدة منفصلة. وهذه هي الحال بالنسبة إلى استدلال مثل « Si homo est asinus, tu sedes » («إذا كان الإنسان حماراً، فأنت تجلس»). وهذا التالي صحيح؛ وهو صحيح بناء على «التالي الآدمي» (« ex impossibili sequitur quodlibet » من المستحيل يتأتى أي شيء كان») و«التالي الآدمي» يعتمد على الموضع الأقل locus a minori (بالفرنسية : « topique de moins ») أي يعتمد على أن المستحيل يبدو أقل صدقاً من أي شيء آخر غيره - وينجم عن ذلك أنه إذا كان ما يبدو أنه الأقل صدقاً هو ما وُضع موضع الصدق، فإن ما يبدو أكثر صدقاً من الأقل صدقاً يكون «بالضرورة» صادقاً.

على علاقات مواضع (habitudines locales) من هذا النوع ترتكن «قواعد التوالي» التي كانت نجوم المنطق في القرن الرابع عشر : «كل استنتاج صحيح يكون فيه التالي ضرورياً» و«كل استنتاج صحيح يكون فيه المقدم مستحيلاً». كانت هذه القواعد بعيدة عن الحدس الطبيعي بعداً كبيراً ولهذا هاجمها الهومانيون <الإنسانيون>. ولكن المؤرخين العصريين استطاعوا أن يبينوا أن المواد التي جمعت في كتب «التوالي» De consequentiis تسمح بتكوين أكسيوماتيكا لمنظومة S3 عند <ديڤيد لويس David Lewis .

نذكر من بين أمثلة كثيرة ما يلي:

Ad omnem copulativam sequitor quaelibet copulatarum:p&q.Cp(Buridan); Omnis copulativa est consequens ad copulativam constitutam ex una parte ipsius et antecedente alterius partis: pCq. C:p&r.Cq&r (Buridan); Quaelibet propositio infert seipsam cum suo consequente: pCq. C:pC.&q(Gauthier Burley); Arguendo a synonymo ad syconymum est formalis cosequentia: pCp (Georges de Bruxelles); Duae negationes aequivalent uni affirmationi: ~~pCp: هذا القانون الذي يسمى قانون «النفي المزدوج» نص متكرر في العصر الوسيط مثله مثل: Omnis bonae consequentiae quidquid sequitur ad consequens seqitur ad antecedens وهو يقابل الأكسيوم 11.6 عند ديڤيد لويس أو pCq.&.qCr:C.pCr, : Illa de inesse semper infert illam de possibilis: pCMp: (Guillaume d'Ockham) وهي أطروحة من الأطروحات النادرة التي «نجت من الغرق الذي ضيع منطق العصر الوسيط» (انظر H. Hubien).

ارتبط ازدهارنظرية التوالي بتعميق مفاهيم «منطق الجهة» logique modale مما سمح بظهور مذاهب عديدة لا أرسطوطاليسية في المنطق، منها :

منطق التغيير logique de changement

(راجع Henri de Gand, Quodl., xv, q. 13, Landolphe Carraccioli, In II Sent., d. 1, q. 1, Jean Baconthrope, In II Sent., d. 1. q. 6, In III Sent., d. 3, q. 2, Hugues de Neuchâtel, In II Sent., d. 1. q. 1, Godefroid de Fontaines, Quod.,VIII, q. 4, François de Marchia, In III Sent., d. 3. q. 2, François de Meyronnes, Conflatus, I, d. 4, q. 3, Michel de Massa, In II Sent., d. 1, q.1)

ومنطق الواجب

ومنطق المعايير

ومنطق الإلزامات المضادة للواجب

(راجع Robert Holkot, Quodl.,1, q. 9; pseudo-Holkot <Roger Roset>, Determin-ationes, q. 1)

والمنطق المعرفي

(راجع Richard Kilvington, Sophismata, Guillaume de Heytesbury, Sophismata)

أما «الالتزامات» (obligationes) فقد ظهرت في مطلع القرن من حيث هي لعبة تضم لاعبين اثنين لكل منهما دوره، أحدهما يمثل دور المدافع respondes فيلزم نفسه بالدفاع عن وجهة نظر معين أو موقف معين في مساجلة، والثاني يمثل دور المعارض opponens الذي يلزم بأن يضطره إلى الدفاع عن متناقضات.

وهناك أنواع مختلفة من «الالتزامات» . وهي تنشأ عن التأليف بين ما يلتزم به المدافع وبين ما يغطيه التزامه:

[١] إذا اضطر المدافع (ع) إلى عمل وكان الالتزام لا يغطي إلا حداً غير مركب ، فيكون «الالتزام» petitio «التماساً»

[٢] إذا اضطر المدافع (ع) إلى عمل وكان الالتزام يغطي حداً مركباً كان الالتزام من نوع sit verum

[٣] إذا التزم المدافع بترتيب وكان الالتزام يغطي حداً غير مركب كان الالتزام من نوع institutio

[٤] إذا التزم المدافع بترتيب وكان الالتزام يغطي حداً مركباً كان الالتزام من نوع petitio «التماس» وكانت هناك ثلاثة احتمالات:

أ) أن يتمسك المدافع بأن القضية المطروحة للمناقشة صحيحة: positio

ب) أو أنها كاذبة: depositio

ج) أو أنها موضع شك: dubitatio .

وأبسط الالتزامات هو النوع «الصحيح». فهو يبدأ بحالة casus، أي يبدأ بافتراض (خيالي تماماً) ينصب على طبيعةِ واقعٍ خارج نطاق المساجلة الالتزامية، مثل :«سقراط وأفلاطون أسودان». ثم يلي ذلك التوجه positum أو الالتزام obligatum ويقوم عادة على نقيض الحالة، مثل :«سقراط أبيض».

ثم تلي ذلك : القضية التي يجري تقييمها، ثم : سلسلة القضايا الأخرى. ويتولى المدافع الرد طبقاً لقواعد دقيقة. وفي لحظةٍ ما يقدم المعارض قضية لا يستطيع المدافع أن يرد عليها رداً سليماً، لأن كل الإجابات التي سيقدمها ستضعه في موقف تناقض (إما لأنها تأخذ بقيم حقيقة تناقض القضية نفسها، وإما لأنها تنسب قيمة الحقيقة نفسها إلى قضايا متناقضة).

وتطورت القواعد بمرور الزمن. وفي القرن الرابع عشر طبع مؤلفون عديدون هذا النوع بطابعهم: بيرلي Burley وكيلڤينجتون Kilvington هيتسبوري Heytesbury وسوينسهيد Swineshead.

ومن منظور التراث القديم أخذ طابع بيرلي بثلاث قواعد:

[١] كل ما يتحصل من التوجه أو الالتزام ومن قضية (أو من قضايا) مقبولة أو من عكس أو عكوس قضية (أو قضايا) مرفوضة بحق، مادام قد عرف هكذا، فلا بد من قبوله.

[٢] كل ما لا يتفق مع التوجه ومع قضية (أو قضايا) مقبولة أو مع عكس أو عكوس قضية (أو قضايا) مرفوضة بحق، مادام قد عرف هكذا، فلا بد من رفضه.

[٣] كل ما ليس سديداً impertinens لابد من أن يكون قبوله أو رفضه أو الشك فيه بحسب صفته هو، أي الصفة التي تكون له من حيث علاقته بالمؤدِّي: فإذا عرف الإنسان أنه صحيح قَبِله، وإذا عرف أنه خطأ رفضه، أما إذا لم يعرف الإنسان لا هذا ولا ذاك، وضعه موضع الشك.

والقضية تكون غير سديدة إذا لم تنطبق عليها لا القاعدة ١ ولا القاعدة ٢.

في أواخر القرن الرابع عشر قدم سوينسهيد قاعدتين جديدتين بدلاً من ١ و٢، هما:

[١ً] كل ما يتبع الالتزام يجب قبوله

[٢ً] كل ما لا يتفق مع الالتزام يجب رفضه

أي أن سوينسهيد كانت لديه قضايا غير سديدة أكثر من تلك التي كانت عند بيرلي. من هنا فإن مهمة المدافع ازدادت عنده سهولة بشكل ملحوظ: فلم يعد عليه أن يأخذ في اعتباره علاقات توجه ما بكل المراحل السابقة على المحاجة؛ وهو يكتفي بالتحقق مما إذا كان هناك توافق مع «الالتزام» أم لا.

ولقد لعبت مباريات «الالتزام» دوراً أساسياً في ازدهار فزياء الحساب التي تعتمد على تناول منطقي لمواقف لا تدركها الحواس (مضادة للواقع الملموس).

الاسكولائية

ألبرت الأكبر

ألبرت الأكبر Albert der Große باللاتينية ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus رفعه البابا بيوس الحادي عشر في عام ١٩٣١ إلى مرتبة القديسين. ولد ألبرت في لاوينجن Lauingen على نهر الدانوب› قبيل عام ١٢٠٠ لأسرة من الفرسان. وبعد أن درس في پادوڤا وكولونيا انضم إلى طائفة «الوعاظ» الرهبان الدومينيكان في السنوات ١٢٢٠. وهو أول ألماني يحصل على درجة ماچستير «معلم» في اللاهوت من جامعة باريس ويدرس هناك (١٢٤٥ -١٢٤٨)، وقام بالتدريس في حلقة الدرس اللاهوتي الدومينيكاني العام studium generale بكولونيا وكان من بين تلاميذه توماسو الأكويني - حتى عام ١٢٥٢ - وأولريش الاشتراسبورجي . وعمل من عام ١٢٥٤ إلى عام ١٢٥٧ «الناظر الإقليمي» - ‹بالألمانية پروڤنسيال Provinzial بالفرنسية provincial› - على إقليم تويتونيا Teutonia بحسب تقسيم الطائفة ؛ وشغل منصب مطران ريجنسبورج في عام ١٢٦٠، ودعا إلى حملة صليبية «في داخل ألمانيا وبوهيميا وبلاد أخرى ناطقة بالألمانية» بناء على طلب ملح من البابا أوربانوس الرابع، وبعد أن أقام مرات مختلفة في فرع طائفة الدومينيكان في ڤورتسبورج Würzburg (١٢٦٤) وشتراسبورج (١٢٦٧) ختم حياته معكتفاً في كولونيا حيث مات في عام ١٢٨٠.

وألبرت الأكبر هو الممثل الرئيسي للتثاقف الفلسفي في الغرب اللاتيني في القرن

الثالث عشر: وبه انتهت إلى غايتها عملية نقل الدراسات التي اتصلت حلقاتها في طليطلة في القرن الثاني عشر. وكان مشروعه الفلسفي هو نفس مشروع بوئسيوس ألا وهو : «نقل أرسطوطاليس إلى اللاتين». كان ألبرت متمكناً من كل المعرفة الفلسفية والعلمية في زمانه، عارفاً بالمصادر «العربية»، من ابن سينا إلى ابن رشد، مروراً بحنين بن اسحق أو <أبي علي الحسن > ابن الهيثم <الذي عرف باسم Alhazen أي «الحسن»> . وتتناول مصنفات ألبرت الأكبر أو ألبرتوس ماجنوس كل مجالات اللاهوت (شروح على الكتاب المقدس، علم اللاهوت المنظومي، الطقوس، العظات) وكل مجالات الفلسفة (المنطق، علم الأخلاق، الميتافيزيقا، علوم الطبيعة، علم المعادن، علم النفس، علم الإنسان، علم وظائف الأعضاء، علم الأحياء، العلوم الطبيعية، علم الحيوان). وقد أضافت إليها الشائعات علوماً أخرى : الخيمياء، التوليد، السحر، تحضير الأرواح (« كتاب ألبرت الكبير»، «كتاب ألبرت الصغير»، «أسرار النساء»، «أسرار المصريين») وهي كتب نعرف اليوم أنها منحولة.

والترتيب الزمني لأعمال ألبرت مايزال موضع نقاش. وعمل ألبرت في التدريس في باريس يشهد على تأليف كتاب «خلاصة الخلق» Summa de creaturis آنذاك (قبل عام ١٣٤٦)، وهو أول مواءمة للأرسطوطاليسية اليونانية العربية مع السياق اللاهوتي في العصر الوسيط. أما كتابه «تفسير الحِكَم» الذي بدأه في باريس فقد أتمه في كولونيا (١٢٤٩). وفي كولونيا ألف ألبرت كتابه «تفسير الأسماء الإلهية» وشرحه على «اللاهوت الصوفي» المنحول إلى ديونيسيوس (١٢٤٩ -١٢٥٠) كما ألف غالبية مصنفاته في الفلسفة الطبيعية: «الطبيعة»، شرح على «السماء»، ورسائل في «طبيعة المكان» وفي «علل خواص العناصر». وفي ١٢٥٠ -١٢٥٢ قدم أول شرح له على «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (Super Ethica شرح على هيئة أسئلة)، وهو كتاب سيعود إليه فيما بعد لبتناوله من جديد على صورة أخرى في عام ١٢٦٢ -١٢٦٣ (هو Ethica). أما الصياغة التبيينية الموسعة الكبيرة التي تناول بها «الأورجانون» (وهي شروح بطريقة ابن سينا) فقد كتبها بين عام ١٢٥٢ وعام ١٢٥٦ على أساس مراجع توثيقية عربية (ابن سينا، الفارابي) ضاع جزء منها. وأما مصنفاته في علم النبات («المزروعات والنباتات» De vegetabilibus et plantis libri, VII) وفي علم المعادن (De mineralibus) فقد ألفت في ١٢٥٦ -١٢٥٧؛ والرسائل المنصبة على علم الأحياء وعلم الحيوان («أسئلة عن الحيوان» Quaestiones super De animalibus) فهي مأخوذة من الأسئلة التي ألقيت في مساجلات في عام ١٢٥٨. في عام ١٢٦٢ -١٢٦٣ أتم ألبرت شرحاً على إقليدس (هو Super Euclidem). في السنوات ١٢٦٣ -١٢٦٧ كتب شرحاً على الميتافيزيقا وصياغة تبيينية موسعة «لكتاب العلل» و«إلهيات الغزالي» تحت عنوان De causis et processus universitatis – وهو أول عرض منظومي لإلهيات طبيعية مشائية تتلاقى فيها كل اتجاهات الفكر الأنتيكي المتأخر .

وكتاب «الخلاصة الكولونية» أو «خلاصة معجزات علم الله» Summa de mirabili scientia Dei الذي بدأه حول عام ١٢٧٠ لن يكتمل.

تأثرت إلهيات البرت في آن واحد بأرسطوطاليس، وكتاب العلل، وديونيسيوس الأريوپاغي الزائف، وتركزت حول نظرية الفيض أو الصدور influentia التي فسرها بمعنى إطّلاعي هو انجذاب الكائن بالخير أو نداء الخير advocatio boni. في المنطق تقترح نظريته عن الكليات أول تصنيف منظومي للتمييز بين «حالات الكلية» الثلاث (قبل الشيء ante rem، بعد الشيء post rem ، في الشيء in re) الذي انتقل كميراث من بعيد عن أوسطراطوس النيقي وابن سينا، ومن خلالهما، عن شراح أرسطوطاليس الأفلاطونيين المحدثين. وسيظل على مدى القرنين الرابع عشر والخامس عشر يناقض النظرية الإسمية («الأبيقورية») لأوكهام وبوريدان. وهو في مجال الأنطولوجيا يعتمد نظرية ابن سينا عن «حياد الماهية» (فالماهية من حيث هي كذلك ليست كلية كالمفاهيم الخبرانية المجردة، وليست جزئية مثل الموجودات المفردة الموجودة خارج النفس) وهي النظرية التي سيتلقفها من منظورات أخرى ماتيا داكواسبارتا Mattia <Matthieu> d'Aquasparta وچون سكوت. كان من أنصار وحدة الصور الجوهرية، ولكنه كان يري أن صور الأشياء متضمنة إبان حالة التولد في المادة («inchoation des formes»)، وكان يتصور مجموع عمليات نشوء الصور ونموها كأنها تخضع لتدبير الكرات السماوية ومحركاتها؛ وكان من أنصار حيوية السماء، يقبل بتعليل المعقولات الكونية للعالم تحت القمر، ولكنه يستثني النفس الإنسانية، التي «تعطفها دون اضطرار». أما في مجال المعرفة فهو يناهض مذهب وحدة النفس monopsychisme المنسوب إلى ابن رشد ومذهب المادية الذي قال به الإسكندر الأفروديسي. وفي مجال علم الأخلاق يقرظ المفهوم الأرسطوطاليسي الخاص بسمو «الحياة التأملية» أو «النظرية» ويجعل من التأمل الفلسفي قمة وهدف الحياة الإنسانية: وآراؤه في«السعادة العقلية» سيتلقفها في آن واحد الإبنرشديون اللاتين (من چان الچاندوني إلى نيقوليتو ڤيرنيا) ودانتي.

ولقد لعب ألبرت الأكبر، شارحاً لأرسطوطاليس وأفلاطونياً مقتنعاً، دوراً حاسماً في مولد الفلسفة الألمانية.

ألبرت الأكبر والفلسفة الألمانية

في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت الفلسفة الألمانية مركزة كلها في طائفة الوعاظ «الدومينيكان» - وألبرت الساكسوني (ازدهر نشاطه حول ١٣٤٠ - ١٣٩٠) ليس ألمانياً إلا بالمولد، أما في نشاطه: فكانت آراؤه «باريسية». والفلاسفة الألمان هم تلاميذ ألبرت

الأكبر الذين علّمهم في كولونيا في «الدرس» الدومينيكاني الـ studium (العدم وجود جامعة) أو الذين يعتمدون أطروحاته: أولريش الاشتراسبورجي (توفي ١٢٧٧) وديتريش الفرايبرجي Dietrich von Freiberg والمايستر (المعلم) إيكارت Meister Eckhart وبرتولد الموسبورجي Berthold von Moosburg.

والأطروحة الأساسية التي نقلها ألبرت إلى المدرسة الدومينيكانية الألمانية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر هي مذهب العقل المستفاد اليوناني العربي intellectus adeptus.

والعقل المستفاد هو حالة النفس الإنسانية عندما تدخل في اتصال بالعقل الفعال المفارق؛ ومثل هذا الاتصال يحدث بثلاثة طرق:

[أ] بالقوة

[ب١] على مستوى العقل المسمى العقل «النظري» (من حيث هو علة فاعلة لتحصيل المعقولات بالفعل في النفس

[ب٢] على مستوى العقل المستفاد الحقيقي (من حيث هو يتخذ صورة النفس وهو ما يحدث فيها حالة من الحكمة التأملية يصفها أرسطوطاليس بأنها «حياة نظرية»؛ وحالة الاتصال أو الحياة النظرية هي الحالة التي يصفها الفلاسفة بأنها «الهدف الأسمى للوجود الإنساني»؛ هناك إذن في الدنيا صورة من حياة أقل ما يقال عنها إنها تسبق النعيم الذي وُعده المصطفون في دار ‹وطن› السماء، وأقصى ما يقال عنها إنها تكتفي بذاتها (بهذا المعنى وصف الفارابي في «رسالة العقل» De intellectu et intellecto «الحياة الأخرى» alia vita على أنها اتحاد الفيلسوف بالعقل المفارق)؛ وبالمعنى الحرفي جداً لهذا اللفظ هذه الصورة من الحياة تُكتسب: وهي هدف يتطلب عملاً وحركة مستمرةmoveri ad continuationem ؛ ومضمون هذه الحياة هو تماماً ما وصفه أرسطوطاليس بأنه هدف الإلهيات الفلسفية: تأمّل الموجودات المفارقة؛ وصورة الحياة الخصيصة للتأمل الفلسفي يمكن أن تسمي «السعادة العقلية» félicité intellectuelle.

ومفهوم الفلسفة هذا الذي يصورها على صورة حياة تأملية مفهوم له جانب نظري وجانب أخلاقي لا ينفصلان. وقد أنشأ ألبرت الأكبر هذا المفهوم أو أعاد تكوينه مغترفاً من مصادر مختلفة: من المشائين في عالم الإسلام (الفارابي وابن سينا وابن رشد) وهذا شيء بديهي، ولكنه اغترف أيضاً من الشروح التي كتبها الشراح البيزنطيون على «آلأخلاق إلى نيقوماخوس»: أوسطراطوس النيقي وميخائيل الإفسوسي، وكان ألبرت من أوائل قرائهما.

والمعادلة التي وصفها ألبرت عدة مرات، المعادلة بين المذهب العربي عن العقل المستفاد intellectus adeptus والمذهب اليوناني عما يسميه العقل المكتسب-intellectus posses

sus، وظيفتها وضع السمة المشائية الأصيلة لإعادة صياغة أخلاقية للفلسفة، تنتهي في غايتها إلى حيث ترقى فتبلغ الذروة في حالة لم يَخَف ألبرت من وصفها مع أرسطوطاليس بأنها «إلهية» intellectus divinus. ولكن موقف ألبرت من الأرسطوطاليسية الأصيلة كان يتضمن شيئاً جديداً جديراً بالاعتبار ألا وهو : فكرة تقدم صاعد ترتفع به النفس الإنسانية شيئاً فشيئاً من معرفة العالم تحت دائرة القمر لتصل إلى حدس عقلي يتناول الحقائق الواقعة المفارقة.

أما أن تكون هنا في الدنيا سعادة تكافيء الجهد الفلسفي المفهوم على أنه انفصال متدرج للنفس البشرية حيال المحسوس واكتساب العقل، ذلك هو المفهوم المحوري في فكر ألبرت الذي تلقفته وتبنته المدرسة الدومينيكانية الألمانية. ومن العجيب أن هذا المفهوم ورثه عن ألبرت أصحاب التيار الذي عرف في باريس باسم «الابنرشدية اللاتينية». وهذا يعني أن المدرسة الدومينيكانية الألمانية والابنرشدية اللاتينية قد اغترفتا كلاهما، عندما أعادتا التأسيس الأخلاقي للفلسفة، من معين واحد هو: النظرية الألبرتية عن السعادة. وهذا الرأي يعرفه الابنرشديون منذ أوجينيو ناردي <Eugenio> Nardi ، وإن ظل فرنان فان ستينبرجن Fernand van Steenberghen يجادل فيه. فيما يتصل بالدومينيكان الألمان يمكن أن نستشهد بوصف مراحل صعود العقل حتى الاتصال الصوري الذي استهل به أولريش الاشتراسبورجي كتابه عن «الخير الأسمى» De summo bono

يقول: «العقل بالقوة يتخذ صورة عندما يدرك الحدود [آلأولى]؛ من هذه الصورية ينتقل إلى حالة الملكة حيال المبادىء، وهي أيضاً حالة تسمى عقل المبادىء (على أساس أننا نعرف المبادىء عندما نعرف الألفاظ)؛ ثم ينتقل إلى حالة العقل بالفعل in effectu عندما ينمي هذه المبادىء إلى علم؛ ومن العقل بالفعل ينتقل إلى العقل المستفاد، ويكون ذلك عندما يكتسب العقل بالقوة فعله الخاص، بعد فحص لكل موضوعات العلم الممكنة، على نحو يكون فيه العقل الفعال متحداً به تماماً على هيئة صورة coniunctus est ei totaliter ut forma ؛ ومن عقل مستفاد يصبح عقلاً قدسياً، أي نقياً من كل مادية ومن كل وضع غير طاهر؛ ومن عقل قدسي يصبح عقلاً متمثلاً[...] ومن عقل متمثل يصبح عقلاً إلهياً، عندما نتلقى نحن البشر النور الإلهي في ضوء العقل [...].»

وهذا الوصف موجود أيضاً عند ديتريش الفرايبرجي Dietrrich von Freiberg في De visione beatifica حيث يعبر بألفاظ شديدة الدقة عن نظرية الاتصال:

يقول: «لما كان العقل الفعال، في السلم الهرمي للعقول المفارقة، إذا وجدت، هو آخر عقل في السلسلة وهو المباشر بالنسبة إلينا، لذلك فمن المناسب بالضرورة في اتحادنا مع هذا العقل المفارق، أن يتحد هذا العقل بنا من حيث هو صورة لعقلنا بالقوة وقد تحصل بالفعل،

نظراً لأنه ليس هناك وسيط بين هذين العقلين، ولأننا هكذا نفكر بنفس التعقل الذي يفكر به العقل الفعال نفسه، أي بماهيته. وهنا موضع ما يسميه الفلاسفة عقلاً مكتسباً.»

والمعلم إيكارت هو الذي بلغت لديه نظرية العقل المكتسب أقصى مدى، عندما اعتبر العقل القدسي الألبرتي - أي حالة النبوة عند ابن سينا، وابن سينا هو مصدر ألبرت - مطابقاً لحالة من يسميه «الإنسان النبيل»، «الإنسان الفقير» أو «الإنسان المنقطع» على التبادل. هذه المطابقة التي اجتهد المعلم إيكارت في أن يحدد بواسطتها وضع عقل مكتسب مسيحياً نقلت إلى مفهوم جديد (إلى ما قد يمكن أن نسميه «قوة الانقطاع») نظرية ابن سينا عن قوى النبوة التي بفضلها «يتجاوز تأثير النفس النبيلة القوية الجسم الخاص بها» «فتستطيع أن تشفي المرضى، وأن تُمْرِض الأشرار، وأن تهدم طبائع معينة وتقيم منها طبائع أخرى، وتغير العناصر بحيث يصبح ناراً ما ليس بنار، ويصبح أرضاً ما ليس بأرض.» تناول المايستر إيكارت حالة سمو نفس النبي كما عرفها ابن سينا (وبعبارة أخرى: الإنسان الإلهي عند ألبرت وأرسطوطاليس) فصاغها من جديد فيما سماه حالة الانقطاع التي تمثل عند إيكارت منتهى صورة الحياة التي وصفها بادئ ذي بدء بأنها حالة «تأمل»:

«يقول معلمٌ اسمه ابن سينا أن نبل النفس التي تظل منقطعة هو من العظمة بحيث أن كل ما تتأمله يكون حقاً، وكل ما تتمناه تناله، وكل ما تأمر به ينفذ. والحق أنه ينبغي أن نعرف أن النفس عندما تظل في انقطاع حقيقي تُلزم الله بأن يأتي نحو وجودها ذاته، وأنها إذا استطاعت أن تبقى بلا صورة ولا عرَض أياً كان، تكتسب في ذاتها خاصية الله نفسها.»

أما أن الانقطاع عند المايستر إيكارت يصدر عن التأمل الألبرتي مروراً بالمعرفة النبوية عند ابن سينا فتلك أطروحة يمكن أن تفاجيء الإنسان، وبخاصة إذا أنكر الوجه الإبنسيني للمفهوم الألبرتي عن الحياة النظرية.

〈ولكن الشواهد ناطقة بينة〉، ففي مناسبتين على الأقل يورد ألبرت في إضمار النص الإبنسيني الذي استشهد به المعلم إيكارت:

يقول: «نفوس الرجال السامين تتجاوز أجسامها الخاصة عندما تتعامل مع الصور في الدنيا؛ ولهذا السبب يحدث أن تطيعها تحولات الأشياء الخارجية كما تطيع الصور في الدنيا؛ وهؤلاء هم الذين يقول الفلاسفة عنهم إنهم يحققون خوارق عندما يبدّلون الناس والطبائع. الإنسان وحده هو الصلة lien بين العالم والله nexus Dei et mundi لأنه لديه في ذاته عقل إلهي؛ وبفضل هذا العقل الإلهي يرتفع الإنسان أحياناً فوق الدنيا بحيث يكون على المادة نفسها أن تتبع ما يعيه هو، على نحو ما نرى عند أولئك الذي يكونون في أفضل الأحوال والذين بنفوسهم يعملون على تبديل أجسام في هذا العالم، وهؤلاء هم الذين يقال عنهم إنهم يحققون خوارق 〈كرامات〉.»

واحتج بعض المؤرخين بعبارة «الإنسان بين الله والعالم» فأولوا فكرة ألبرت في اتجاه الهرمسية hermétisme منكرين منذ البداية، وفي آن واحد، كل قراءة صوفية وكل تفسير مشائي خالص يقوم على ربانية الإنسان عند ألبرت. ودون أن ننكر وجود بعض سمات هرمسية في التعاهد الفلسفي الألبرتي، لابد من أن نقرر ما يلي:

[١] أن النصين موضع الجدل مأخوذان من نفس الموضع من كتاب ابن سينا، ولم يؤخذا من «أسكيلپوس»

[٢] أن المنظور الفلسفي الذي تناوله ألبرت يحيل القاريء إلى الإلهيات المشائية المنصبة على العقل - ابتداءً من استخدام المفهوم الفارابي الخاص «بصور الدنيا» للإشارة إلى المعقولات المفارقة وانتهاء بالمفهوم الابنرشدي عن «التطبيق» لوصف لحظة اتصال النفس الإنسانية بالصور المذكورة.

السعادة العقلية

الإنسان الإلهي أو الإنسان الكامل عند ألبرت هو الفيلسوف الكامل، المشائي الكامل: ليس عليه أن يكون «صوفياً» بالمعنى المسيحي للفظ - فالبرت يكتفي بعرض وجهة النظر الفلسفية للمشائية العربية حيث تبلغ المعرفة الطبيعية كمالها في النبوة، وهو يسير إلى نفس المدى الذي سار إليه من اقتدى بهم من المسلمين (الفارابي وابن سينا) في إثبات قوى «المتأمل». إنه هنا لا يتحدث من حيث هو لاهوتي مسيحي. ولقد كان عليه، لكي يصهر مدحه الحياة الفلسفية صهراً يدمجها في المسيحية، أن يسلك طرقاً أخرى غير طريق النبوة الإسلامية! وكانت طريقه في هذه الحالة عبر دينيسيوس. وهذا ما تتضمنه نصوص أخرى من مصنفات ألبرت، نجدها تمد خيوط التعاهد الذي عقده ألبرت مع الفلسفات المعرفية لتدخل به في تعاهد جديد عقده هذه المرة بين الفلسفة وبين المسيحية ذاتها. وأياً كانت الصورة التي اتخذها هذا التعاهد فإن الميثاق يظل هو هو: إنه ميثاق تنصير وضع الاكتساب أو وضع العقل المكتسب status adeptionis، وإنه التفسير المسيحي للعقل المكتسب. وهنا نلاحظ أن كل الدومينيكان الألمان في القرن الرابع عشر كانوا بعيدين عن اتباع ألبرت في هذا المجال - بل سلكوا سبيلاً عكس الاتباع . ونأخذ على ذلك مثلاً واحداً هو ديتريش الفرايبرجي الذي سار على هذا الدرب على نحو جزئي فقط، فهو الذي نقد في آن واحد الفلاسفة ومن أسماهم communiter loquentes (توماسو الأكويني) يقترح في بداية مسيرته إعادة تشكيل نظرية الاتصال «الفلسفية» فنياً، تلك النظرية التي ظلت بعد كتاب De visione beatifica تدع الفلسفة والمسيحية متباعدتين، تعسكر قوات كل منهما في الميدان في مواقع متباينة

متمايزة، بأنظمة لا تلتقي: نظام «العناية الطبيعية» ونظام «العناية الإرادية»، نظام عالم الفلسفة (عالم الطبيعة) ونظام عالم اللاهوت (عالم المنة) - إننا هنا حيال صورة ألمانية من «الحقيقة المزدوجة»! في مواجهة هذا الفكر تتمثل أصالة المعلم إيكهارت في أنه اللاهوتي الدومينيكاني الوحيد، أو على الأقل اللاهوتي الدومينيكاني الرئيسي الذي سعى إلى الهرب من اللغة المزدوجة، فقبل عن قصد أن يسير بفكرة تنصير العقل المكتسب إلى منتهاها.

هكذا تظهر لنا إضافة ألبرت التي أضافها إلى المدرسة الدومينيكانية الألمانية واضحة جلية: نظريته عن الاتصال - عن العقل المكتسب - وفكرة السعادة الدنيوية التي تصاحبها، والتي تعلق بها أمل فلسفي حقيقي fiducia philosophantis ، أخذ المعلم إيكارت على عاتقه تحقيقها في الدنيا وضمنها فكرة غبطة béatitude «المسافر» homo viator، «الانقطاع»(بالألمانية: abgescheidenheit ، بالفرنسية: détachement) أو «الطمأنينة» (بالألمانية: gelâzenheit، بالفرنسية: sérénité) التي قصد بها - إلى مدى أبعد من ألبرت وديتريش (اللذين تركا اللاهوت والفلسفة متعايشين) - إعادة الوفاق بين اللاهوت والفلسفة في صورة حياة جديدة، «النبل» (أو «التواضع» أو «الفقر») محدداً وضع الاكتساب المسيحي. غبطة المسافر - ما سيسميه أنجيلوس سليسيوس Angelus Silesius رحلة شاروبيمية ‹ملائكية› Der cherubinische Wandersmann - هي الفكرة التي خرج بها إيكهارت منذ كتابه «محادثات روحانية» وسماها «حياة النعيم». كانت هذه الصورة من الحياة في عصر إيكهارت فكرة جديدة. كانت فكرة مسيحية تحقق في إطار أخلاقيات جديدة المثل الأعلى لحياة مشائية: ولم يكن المقابل في مقدور الفيلسوف الذي حكم عليه بأن يأخذ بـ«حقيقة مزدوجة» ويدعو لها من وجهة النظر التي وضعته فيها المؤسسة. كانت الفلسفة قد اختُزلت إلى حرفة status فلم يكن لها أن تثبت أركانها من حيث هي صورة حياة مشروعة قابلة للتعميم الكوني: كان وضع العقل المكتسب بالضرورة هو المثل الأعلى والمبرر بالنسبة إلى كيان اجتماعي. عندما صبغ مايستر إيكارت وضع العقل المكتسب بالصبغة المسيحية أتاح له الخروج من «الوضع» المهني.

كان التحول من الاتصال الألبرتيني إلى الانقطاع الإيكارتي إذن هو التحول الجذري الذي جرى على فكرة العقل المكتسب في المدرسة الدومينيكانية الألمانية. ثم جرى على فكرة العقل المكتسب تحول آخر على نفس الدرجة من الأهمية، بل أكثر أهمية: تحول يرجع الفضل فيه إلى المعلم إيكارت، ويعتمد على الروابط القائمة بين الدومينيكان وبعض الجاليات الدينية في الإلزاس والراينلاند، فقد بلغ فكر إيكارت على نحو ما جمهوراً جديداً، جمهوراً ليس جامعياً، جمهوراً علمانياً في جانب منه، جمهوراً من النساء، وبخاصة جمهور الراهبات والراهبات البيجينيات. ومعنى هذا بعبارة موجزة أن الاتصال بعد أن اتخذ طابعاً مهنياً على يد ألبرت الأكبر تخلص من الطابع المهني على يد المايستر إيكهارت.

بوناڤنتورا (١٢١٧-١٢٧٤)

ولد (Giovanni di Fidanza چوڤاني دي فيدانتسا) بوناڤنتورا في بانيوريچو

Bagnoregio ‹Bagnorea› في إقليم التوسكانا الإيطالي› في عام ١٢١٧، وطلب العلم في باريس من عام ١٢٣٢ إلى عام ١٢٤٦، وانضم إلى طائفة الإخوة الأصاغر الفرنسيسكان- نسبة إلى مؤسسها فرنشيسكو الأسيزي الذي توفي في عام ١١٢٦ -، وشغل منصب القيم العام للطائفة، والكرسي الفرنسيسكاني في جامعة باريس من عام ١٢٥٣ إلى عام ١٢٥٥، وكان توماسو الأكويني في هذا الوقت نفسه يدرّس عند الدومينيكان. وقد أمد هذا التجاور كل كتب تاريخ الفلسفة بمادة اغترفت منها ما اغترفت: كان هناك تصوران عن العالم ومفهومان للفلسفة عبر عنهما پوناڤنتورا وتوماسو الأكويني في وقت واحد. ولقد ظل هذان المفهومان المرتبطان بطائفتين دينيتين متمايزتين - الفرنسيسكان والدومينيكان - يمثلان طريقين متنافسين بل طريقين لا سبيل إلى التوفيق بينهما.

تناقل المؤلفون عن بوناڤنتورا - الذي كان قيماً عاماً للفرنسيسكان عندما مات في ١٥ يولية من عام ١٢٧٤ (نفس السنة التي توفي فيها توماسو الأكويني) بصفة خاصة إدانته الفلسفة في «سبع محاضرات عن الوصايا العشر» ألقاها بين ٦ مارس و١٧ أبريل ١٢٦٧ من عام ١٢٦٧. وهنا نتبين خطأ في المنظور، لأن بوناڤنتورا لم يكن عدواً للفلسفة ولم يكن عدواً للأرسطوطاليسية.

والأعداء الذين أدانهم بوناڤنتورا في «محاضراته» ليسوا كل الفلاسفة، فالرأي عنده أن أربع طوائف تقف من قواعد الدين ‹المسيحي› موقف المعارضة، هي:

١) اليهود

٢) الابنرشديون

٣) الهراطقة (الأريوسيون ariens والسابيليوسيون sabelliens والدوناتيون donatistes والپيلاچيون pélagiens)

٤) المسلمون sarrasins

وخمس طوائف تقف من قواعد العدل موقف المعارضة:

١) المانويون manichéens (الكاتاريون أو المتطهرون)

٢) المجوس (الذين يريدون أن يخرقوا النظام المادي للعالم مثل الفلاسفة الذين يريدون

أن يخرقوا نظامه الفكري)

٣) النيقولائيون (أصحاب الدعوة إلى إغفال الأخلاق وهي دعوة ستكون «رواية الوردة» Roman de la Rose الثانية لجان المونجي Jean de Meung بمثابة المنشور المبشر بها)

٤) الأبيقوريون (الذين ينكرون الحياة الأخرى)

٥) أرباب الرذائل (بعبارة أخرى أرباب الشهوات: المتكبرون والمتهالكون على المتع الحسية والطماعون).

و«الابنرشدية» يعيبها في رأي بوناڤنتورا عيبان: القول بقدم العالم والقول بوحدة العقل. في محاضراته الست يضيف بوناڤنتورا مثالب أخرى : إنكار العذاب والمجد، بعبارة أخرى إنكار خلود النفس والحساب على الأعمال والحسنات في الحياة الأخرى.

فإذا كان بوناڤنتورا من حيث هو فرنسيسكاني يدين قائمة الأخطاء النمطية التي صدرت ١٢٧٠ -١٢٧٧، وإذا كان بهذه الصفة يشارك في حركة مقاومة المشائية، فلابد لنا من أن نرى أنه على الرغم من هذا وذاك كانت له فلسفة، هي: فلسفة المسيح. هناك موضوعان أوغسطينيان طَبَعا ببصمات عميقة فكر بوناڤنتورا هما: موضوع «المسيح المعلم»، وموضوع «الفيلسوف الحق هو حبيب الله» الذي أكده أوغسطين مراراً. أما إدانة بوناڤنتورا للأرسطوطاليسية، ولقدم العالم ووحدة العقل فهي إدانة من منظور مسيحولوجي : فهذه الأخطاء كلها تحجب عنا الحقيقة المتمركزة حول المسيح. ولكن بوناڤنتورا له فلسفة محددة .

تتأسس فلسفة بوناڤنتورا على تركيبة تجمع ابن سينا وديونيسيوس. وهو يتصور العالم على صورة هرمية ذات درجات بعضها فوق بعض hiérarchie ، وهذه الهرمية ليست عادية، وليست وليدة مواءمة تطلبتها الظروف. مع بوناڤنتورا، وبفضل دمج ابن سينا وديونيسيوس معاً، دخلت فكرة المونادولوجيا في تاريخ الفلسفة. أخذ بوناڤنتورا من ابن سينا فكرة النفس التي تكون مرآة لكل شيء سعياً إلى أن ينتج فيها «صورة العالم كله» وإلى أن تصبح هي نفسها «عالماً معقولاً»، وأخذ من ديونيسيوس فكرة النظير analogie من حيث هو قدرة استقبالية (نظير الاستقبال) تتحدد بمكان كل كائن في السلم الهرمي، جعل بوناڤنتورا من الروح الإنسانية «مرآة» و«نظرة» من «السلم الهرمي»، «روحاً هرمية» spiritus hierarchicus ومن النفس البشرية «نفساً كَنَسية» anima ecclesiastica يجري فيها التعبير المتبادل عن كل شيء: الأشياء التي تعبر عن ذاتها فيها، هي التي تعبر عن الله، والله الذي يعبر عن ذاته في الأشياء. والقول الفصل في فلسفة بوناڤنتورا هو «التحليل التعبيري»

للعالم في النفس - ذلك الذي تحدث عنه إخوان الصفا وابن سينا والغزالي وابن جبيرول. ووصف بوناڤنتورا المونادولوجي للعالم الهرمي نقلة ديونسيوسية من المرور من ميتافيزيقا الشفاء التي تصف انتظار الفيلسوف (الأمل الفلسفي عند الفارابي) : العودة (في المعاد) التي بفضلها «وقد أصبحت دنيا معقولة» تحمل النفس «صورة كل شيء مكتوبة أو مصورة فيها» و«نظامها» و«الخير» الذي يفيض منها.

يقول: «اعتبر أن النفس المتأملة يتسجل فيها العالم كله. بما في ذلك كل روح من الأرواح السماوية يحمل في ذاته العالم مسجلاً، حتى الشعاع الفائق في جوهره الذي يحوي كل العالم وكل الكائنات الروحية. هكذا يوجد في النفس المتأملة أنوار إعجازية وجمال إعجازي. وهكذا نجد العالم، من أعلى لأسفل، ومن البداية إلى النهاية، مسجلاً في النفس، يجعل منها مرآة، فكل روح مرآة، وفي النفس تتولد تعددية إعجازية، ونظام فائق، وتناسب عظيم».

في مواجهة تعظيم «الواحد» أو «العقل» الذي اعتبره وثنية شرك، أخذ بوناڤنتورا بـ «التعبير عن التعددية» في التركيز الداخلي للقوى المعبرة. وهدم النموذج الأرسطوطاليسي للحياة النظرية الذي ينظم عند الفلاسفة مفهوم «الحياة التأملية»، عندما يقول بالتعبير المتبادل بين «النفوس الكَنَسية»: فكل نفس كنيسة يمر من خلالها نور. اتخذت مناهضة الأرسطوطاليسية على يد بوناڤنتورا فلسفتها: فلسفة «العالم الديونيسيوسي». وقد تكون هذه الفلسفة هي تلك التي رفضها ألبرت الأكبر عندما نقد فلسفة «اللاتين المحدثين» التي «تركب» آراء ابن سينا بأمانة سطحية على «حرف ديونيسيوس».

توماسو الأكويني (١٢٢٥ -١٢٧٤)

توماسو Tommaso d'Aquino الأكويني ابن لاندولفو، كونت أكوينو من أعمال إيطاليا قرب ناپلي. ولد في عام ١٢٢٥ في قصر الأسرة الحصين روكاسيكا Roccasecca. وهبته أسرته للرهبنة في دير مونتي كاسينو، فلزمه حتى عام ١٢٣٥ عندما ذهب إلى جامعة ناپلي ليدرس الفنون الحرة من عام ١٢٣٩ إلى عام ١٢٤٤. وفي عام ١٢٤٥ قرر الانضمام إلى طائفة الدومينيكان، بدلاً من الفرنسيسكان، فاعترضت أمه على هذا القرار، وكلفت ابناً آخر من أبنائها هو رينالدو بأن يخطف توماسو ويحبسه في قصر روكاسيكا الحصين. وبعد أن أمضى عاماً في الحبس استطاع توماسو أن يلحق بطائفته التي اختارها، طائفة الدومينيكان، التي أرسلته إلى باريس ليتمم دراسته. وفي باريس التقى بألبرت الأكبر وأصبح تلميذه المفضل، وتابع دروسه في باريس من عام ١٢٤٥ إلى عام ١٢٤٨ ثم لحق به في كولونيا واختلف إلى

دروسه من عام ١٢٤٨ إلى عام ١٢٥٢. فلما عاد إلى باريس كتب شرحه على الحكم Com-mantaires des Sentences (١٢٤٥ -١٢٥٦) ثم أصبح معلما للاهوت في عام ١٢٥٦ وبدأ مسيرة تعليم قادته إلى إيطاليا من عام ١٢٥٩ إلى عام ١٢٦٨ ثم فرنسا من عام ١٢٦٨ إلى عام ١٢٧٢ ثم إيطاليا مرة أخرى من عام ١٢٧٢ إلى عام ١٢٧٤. ومات في ٧ مارس من عام ١٢٧٤ وقد تمكن منه المرض بينما كان يستعد للاشتراك في مجمع ليون. وأعلنوه دكتور الكنيسة في عام ١٥٦٧، وكان البابا يوحنا الثاني والعشرون قد أعلنه قديساً في عام ١٣٢٣، ولكنه لم يكن يحظى دائماً بتلك الثقة المطلقة التي نسبتها إليه بعد وفاته الحركة المناهضة للبروتستنتية. فمنذ السنوات ١٢٧٧ تعرضت مجموعة من أطروحاته للحظر الرقابي في باريس وفي أوكسفورد على السواء. وفي السنوات ١٢٨٠ خرج كتاب بعنوان «تصحيح أخطاء الأخ توماس» من وضع الراهب الفرنسيسكاني جيوم دي لامار قررته الطائفة الفرنسيسكانية على أتباعها كحاجز وقائي مضمون يعصمهم من «أخطاء» هذا المعلم الدومينيكاني - وكانت تلك مقدمة مجادلات عدائية لمع فيها كبار اللاهوتين آنذاك. وفي وسط الطائفة الدومينيكانية نفسها كان هناك أعداء كثيرون لفكر توماسو.

مؤلفات توماسو الأكويني تركيبة خارقة للمألوف من الإيمان والعقل، من اللاهوت والفلسفة تغطي كل مجالات المعرفة وأنواع التصانيف الوسيطية : شروح أرسطوطاليس، تفاسير الكتاب المقدس، المسائل الجدلية، الكتب، الرسائل، العظات ونذكر من بينها بصفة خاصة «خلاصتين» ، إحداها خلاصة فلسفية هي «الخلاصة ضد الكافرين <بالمسيحية>» Summa contra Gentiles كتبها بين عام ١٢٥٨ وعام ١٢٦٠ - والأخرى لاهوتية «خلاصة اللاهوت» Summa theologiae ألفها بين عام ١٢٦٧ وعام ١٢٧٣، وتمثل كل واحدة منهما في نوعها ما سمي «الأرسطوطاليسية» المسيحية. وكما كان توماسو الأكويني من أنصارالانفتاح على الفلسفة، كان كذلك بطل الانفتاح على اللاهوت اليوناني. فلما صح عزمه على تأليف سلسلة النصوص Catena aurea المختارة من أعمال آباء الكنيسة التي سيعتمدها في كتابه النظري، كلف من ترجم له من اليونانية عدداً غير مسبوق من تصانيف الآباء اليونانية.

ولم يكن الاهتمام بفكر الآباء اليونانيين شيئاً بديهياً من الناحية السياسية، فعندما ألف توماسو الأكويني بين عام ١٢٦١ وعام ١٢٦٨ سلسلة النصوص ، كان الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثامن آل پالايالوجوس Palaiologos قد أقفل لتوه دير الدومينيكان في القسطنطينية. كذلك البابا أوربانوس الرابع الذي شجع مشروع «السلسلة» لم يكن يسعى إلى تحقيق التصالح مع البيزنطيين بأي ثمن، بل نراه على العكس يطلب في عام ١٢٦٣ من توماسو أن يؤلف كتاباً يدحض فيه أخطاء المسيحيين اليونانيين Contra errores Graecorum

واتخذ النص مكانه في إطار واسع من المجادلة العدائية - وكان عدد من دومينيكان الشرق قد كتبوا، وهم على أرض الإمبراطور البيزنطي، كتابات انطلقوا فيها من مصادر أولى (من بينها كتاب مؤلف مجهول يرجع إلى عام ١٢٥٢). أما في حالة توماسو الأكويني فقد كانت الوثائق التي اعتمد عليها آتية بالضرورة من بعيد. اعتمد توماسو الأكويني على كتاب Libellus de Fide Trinitatis كنقطة انطلاق، وهو كتابٌ صُنف في أورڤييتو Orvieto استناداً إلى كتاب أقدم (١٢٥٦) ألفه دومينيكاني يوناني هو نيقولا دي دوراتسو-Nicolas de Durazzo (توفي في عام ١٢٧٦، وكان مطران كوتروني Cotrone وهي إبروشية إيطالية على المذهب اليوناني) وأشار توماسو الأكويني إلى هذا الكتاب في «شرحه على الحكم» (انظر-M. D, Chenu). وفي نفس الفترة من ١٢٦١ إلى ١٢٦٨ بناء على طلب أسقف پالرمو، عاد توماسو الأكويني إلى الموضوع في كتاب بعنوان De Articulis fidei وبخاصة في كتاب بعنوان De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos الرد على المسلمين واليونانيين والأرمن في مسألة تعقل الإيمان.

وأغلب الموضوعات التي دعا إليها توماسو الأكويني أصبحت اليوم مذهباً مألوفاً إن لم يكن عاماً. وعلاوة على مجموعة من البراهين على وجود الله (المناهج أو السبل الخمسة):

١) الحركة

٢) العلّية

٣) الممكن والواجب

٤) التدرج في الكمال

٥) النظام.

وهي براهين تضم معاً علاوة على ‹فكر› أنسيلم كل مكتسبات الفلسفة من ابن سينا إلى ابن ميمون. ونحن مدينون لتوماسو الأكويني على نحو أساسي بصياغة مذهب تماثل الوجود وهو واحد من ركنين - الركن الثاني: التواطؤ عند سكوت - تقوم عليهما الميتافيزيقا الحديثة - ودحض نظرية ابن رشد عن وحدة النفس monopsychisme.

مماثلة الوجود

تتناول الميتافيزيقا واللاهوت أساساً الوجود من حيث هو وجود être . والله، وهو علة الموجود كله، هو الوجود الأول، وهو الوجود بمعناه المطلق. والسؤال الأساسي بالنسبة إلى

الفلسفة الأولى، السؤال بامتياز الذي عنده سيستطيع اللاهوتي المسيحي أن يواجه الكافرين ‹بالمسيحية› (أي الفلاسفة اليهود والعرب) هو: معرفة هل يوجد مفهوم وجود مشترك بين الله والمخلوق، مادام الله ليس فقط موجوداً علة العديد من الموجودات الأخرى، بل «وجود» فيما وراء الموجود، علة وجود موجود دون أن يكون علة وجوده ذاته. انطلق توماسو من إشكالية تعدد معاني الوجود على نحو ما جاء في الكتاب الرابع من ميتافيزيقا أرسطوطاليس، فتفحص الإجابات المختلفة التي جربها الشراح الأفلاطونيون المحدثون على «الكليات» لمواجهة مشكلة تعدد الكليات: أي لإيجاد وسيط بين الاشتراك الخالص والترادف الخالص. وتلقف توماسو الفكرة التي عبر عنها قبله ابن سينا وابن رشد، فأقام مفهوم وحدة تماثلية analogique للوجود في سياق جديد يحيط في آن واحد بالأنطولوجيا واللاهوت، وبمسألةَ معنى الوجود على مستوى المخلوق، وبمسألةً - مختلفة كل الاختلاف - هي مسألة حمل الحدود الكلية إلى الله الخالق وإلى آثاره المخلوقة.

ويميز توماسو الأكويني نمطين كبيرين للحمل بالتماثل:

١) الحمل إلى واحد آخر ad unum alterum (حمل الحد "sain" => سليم معافى وشاف› بالنسبة إلى الحيوان وإلى الدواء) حيث يقال الحد المحمول بالمماثلة في المقام الأول عما يكون الأول في نظام المعرفة والثاني في نظام الشيء (أي الحيوان - لأن القوة الشافية virtus sanandi للدواء لا تعرُف إلا عن طريق آثارها، أي من بعد)

٢) الحمل إلى الواحد نفسه ad unum ipsorum (حمل حد الوجود «يكون» بالنسبة إلى الجوهر والعرض) حيث يقال الحد المحمول في المقام الأول عما يكون الأول في نظام الشيء (أي الجوهر).

واستند إلى هذا التمييز وهو يتناول مشكلة المماثلة الإلهية التي يضعها وسيطاً بين النمطين الآخرين من الحمل بالمماثلة: الله هو الأول في نظام الشيء، مثل الجوهر، والله أيضاً، مثل القوة الشافية يعرف بآثاره وحدها؛ فمماثلته لا يمكن إذن أن ترتهن بأي من النمطين. ووضع المماثلة هذا الذي لمفهوم المماثلة الإلهية هو الذي يعبر عن التمييز بين مماثلة النسبة analogie de proportion ومماثلة التناسب analogie de proportionnalité وهو التمييز الذي قال به في «مسائل جدلية عن الحقيقة» Quaestiones disputate de veritate (q. 2. a. 11) . هناك طائفتان من المماثلة:

الأولى convenientia proportionis هي التي تعبر عن التوافق بين شيئين يرتبطان «بنسبة» أو علاقة بسيطة ومحددة.

والثانية هي convenientia proportionalitatis هي التي تعبر عن العلاقة بين نسبتين، وهذه الطائفة الثانية من المماثلة هي التي تسمح بأن نفكر في إسناد نفس الاسم «نفس الصفة» إلى الله وإلى المخلوق، ولكن هذه العلاقة نفسها تظل غير ممكنة التحديد إطلاقاً، لأنه ليس هناك «علاقة محددة» rapport déterminé بين المخلوق والله تسمح لنا بأن «نحدد الكمال الإلهي. فليس هناك «شيء مشترك» rien de commun بالمماثلة بين الله والمخلوق.

وفي مجال اللاهوت يظل الحمل بالمماثلة دائماً تعبيراً عن تناسب لا يقاس بين نسبتين، إحداهما معروفة والثانية مجهولة.

لا يقف توماسو الأكويني إذن عند حد القول مع «كتاب الفلاسفة الأربعة عشر» إن «الله هو ما بالنسبة إليه الجوهر عرض والعرض عدم». وبدلاً من أن يضع الله في داخل عملية التكافؤات التي تهيمن عليها إلهيات العلو يقوم المذهب التوماسي في المماثلة بوضع الأساسيات المفهومية للاهوت سلبي، في ذاته غير قابل للقياس بالنسبة إلى الأنطولوجيا. بكلمات أخرى : الضرب الرئيسي للمماثلة، ذلك الذي يسمح بالانتقال من الدلالية (المعنى البؤري) ومن الأنطولوجيا (علاقة الجوهر- العرض) إلى اللاهوت (علاقة الخالق- المخلوق) هو هيكلياً في وضع الوسيط، كما أن مفهوم المماثلة المشتركة هو الوسيط بين الاشتراك والترادف الخالصين وليس له من الوحدة إلا الإسهام عن الاثنين بالانفصال عن الاثنين. المماثلة اللاهوتية التي قال بها توماسو الأكويني هي بالقياس إلى المماثلة الدلالية والمماثلة الأنطولوجية كالمماثلة ذاتها حيال الاشتراك والترادف: هي مركز ثالث لايقوم إلا بأنه في آن واحد مطابق ومختلف عن الحدود التي تسنده. وهي أيضا الحد الأخير في سلسلة تبدأ بالمشتقات عند أرسطو وتستمر في الالتباسات والتوافقات عند ابن سينا، و - من خلال التمييز الإبنسيني بين الحمل المتواطئ والحمل الاشتقاقي أو التعييني - يلتقي مرة أخرى بالتعريف البوئسيوسي للمخلوق من حيث هو هذا الموجود الذي هو ماهو مشاركاً فيما ليس هو، والذي هو ذاته دون أن يكون كيانه ذاته، والذي يكون دون أن يكون بذاته ما يكون.

لا يمكن أن يكون هنا مفهوم أو عُرف متواطيء التماثل لأن تطابق التطابق واللاتطابق لا يمكن تصوره في مفهوم منطقي للوجود المشترك. وتقطيع مفهوم الوجود يبدو سلبياً في تقسيم العلو الذي يُلحق به غالبية أبناء العصر الوسيط ثلاثية: المترادفات، المشتركات، المتماثلات: التواطؤ هو وجهة نظر المنطقي والمشكوك وجهة نظر الفريائي والمماثلة وجهة نظر الميتافيزيقي. ولكن هذا التقطيع يواكبه تقطيع آخر هو تقطيع مفهوم مماثلة الوجود ذاته الذي يظهر إيجابياً حتى في المذاهب التي لا تُبرز منه إلا اللحظتين التقليديتين : transsumption و convenance التوافق. هذه هي الحال مثلاً عند چاكومو الڤيتيربي ,Jacques de Viterbe

OESA (توفي في عام ١٣٠٨) عندما يؤكد أن هناك «معنيين» acceptions للوجود: المعنى الأول «من حيث هو يتماثل مع الله والمخلوقات» والمعنى الثاني «من حيث تماثله مع الجوهر والأعراض» (انظر Quaest. de divinis praedicamentis, q. 1) . والحق أن هذين التماثلين لا يتواطآن في مفهوم واحد للوجود، ولا في نمط واحد من الحمل المتواطئ. فوضع المحمولات التماثلية هو نفسه تماثلي. في الحمل التماثلي «مسار الحمل» transitus praedicationis ينتقل من السابق إلى اللاحق و«إذا هو تبع دائماً نظام المعرفة، فهو لا يتبع دائماً نظام الوقائع المعروفة» : في حالة الجوهر حمل الوجود ينتقل مما هو الأول بحسب الطبيعة والمعرفة، الجوهر إلى ما هو ثانوي أو مشتق، الأعراض؛ في حالة الله ينتقل الحمل مما هو الأول بحسب نظام المعرفة وحده، المخلوق إلى ما هو بذاته لا تحيطه معرفة، وهو الموجود الأول بحسب نظام الطبيعة، الله. هذا العكس «للمسارات» يمنع كل تواطؤ للمماثلة : «في كل حمل تماثلي» للوجود «هناك تغيير في صيغة الحمل وسببه». في حالة ثنائية الجوهر-العرض الوجود محمول إليه بالمماثلة من العرض «طبقاً لصيغة ناقصة» في حالة العلاقة الله-المخلوق الوجود محمول إليه بالمماثلة من الله «طبقاً لصيغة فائقة العلو» (q. 6) أي تعلو على كل «علو». وهكذا فإن «كل مماثلة تنضوي تحت مماثلة الوجود» (q. 7) لأن الشركة القائمة بين مماثلة العرض والمماثلة الإلهية لا يستوعبه مفهوم واحد للوجود. وهذا معناه أن «مماثلة الوجود تترابط وتتفكك في آن واحد في المسار العكسي للمحمولات مستظهراً غياب كل نسبة يمكن استظهارها بين نقص الوجود المخلوق والعلو الفائق للوجود الخالق». والأطروحة الكبيرة عند چاكومو الفيتيربي ، تلك التي تستأنف أطروحة توماسو الأكويني، هي أن المفهوم المنطقي للوجود المشترك لا يمكن أن يحفظ في ذاته ولا أن يهيمن ولا أن يدفع إلى التفكير في الفرق بين المخلوق وغير المخلوق. ،هذه النقطة هي التي ينصب عليها التعارض بين التوماسية والاسكوتية.

ضد ابن رشد

يحارب توماسو الأكويني، بما هو فيلسوف ولاهوتي، الفلاسفة «الكافرين <الذين لا يدينون بالمسيحية>» على أرضهم. وتعتبر مناقشته الفلسفية لأعمال فلسفية شيئاً جديداً في تاريخ العصر الوسيط، حتى ولو كان أستاذه ألبرت الأكبر قد بدأها قبله على نطاق واسع. الجديد عند توماسو هو التغلب على التعارض بين اللاهوت النظري والامتداح الدفاعي عن الدين: فاللاهوت المسيحي يستطيع في رأي توماسو بل «يجب» عليه أن يواجه الفيلسوف أو الكافر مستخدماً نفس أسلحته- أسلحة الفلسفة. وإذا كان توماسو قد استبقى للدين الأجوبة التي تخص الدين، فقد اعتبر من واجب اللاهوتي المسيحي أن يدفع بالفلسفة إلى

أبعد ما تستطيع أن تبلغه. وهو يمارس الفلسفة مسيحياً، لا بما هو مسيحي. وعلاوة على الاسكندر الذي يعيب عليه ماديته كما فعل ألبرت الأكبر، فالغريمان الرئيسيان لتوماسو هما ابن جبيرول وابن رشد.

ويتركز نقد توماسو لابن رشد أساساً على نظرية المعرفة لديه. وإذا كان بوناڤنتورا قد سلك في هذا المقام مسلك الطبيب فشخص ووصف الدواء، فإن توماسو استخدم في نقده أسلحة الغريم.

سخر بوناڤنتورا من الفيلسوف الذي أوتي «جناحا نعامة» لا يستطيع بهما طيراناً، ووجه إليه هذا الحديث: «فبأي شيء تزهو، أنت، الذي بعلمك لم تعرف عجزك ولا سببه، ولم تعرف الطبيب ولا الدواء» (انظر «في الأيام الستة» (In Hexameron, VII, 11 -12 ؛ الفيلسوف في رأيه مريض مثل البشر الآخرين، لأنه لم يؤمن بشهادة الأنبياء الذين بشروا بقدوم المسيح، ولا بشهادة الرسل ‹من تلاميذ المسيح› الذين أكدوا ذلك؛ فعليه أن يقبل الطبيب («يسوع المسيح، الرب والإنسان») والدواء («منة الروح القدس») «بالأسرار المقدسة» وأن يجد الإيمان من جديد. والفلسفة، شجرة الخير والشر، لا تؤتي إلا ثماراً طيبة. والطلاب نبّههم إلى ذلك: «أولئك الذين يدرسون الفلسفة عليهم أن يأخذوا حذرهم وأن يفروا من كل ما يتعارض مع دين المسيح، على اعتبار أنه يقتل الروح».

أما موضوع «الحقيقة المزدوجة» الملتهب فهو الموضوع الذي يتمايز حياله موقفا بوناڤنتورا وتوماسو أحدهما عن الآخر تمايزاً أوضح.

ذهب بوناڤنتورا إلى أن «منافس الفلاسفة» (العرب) الذي «قال بعالم قديم» أو «عقل واحد في كل البشر» أو «بعدم وجود نعيم ‹في الآخرة› بعد هذه الحياة ‹الدنيا›» يأكل من شجر علم الخير والشر فهو يقف خارج الإيمان المخلّص، في الخطيئة، في الكفر ، والفيلسوف هو ابن آدم. والحقيقة المزدوجة هي منظومة دفاع داخلية تنصب بحق على الإيمان: «أنت تؤكد أن هناك براهين على أن العالم قديم، ولكنك لا تؤمن بها». وهذا هو بوناڤنتورا في العظة الثالثة Sermon, III للأحد الثاني قبل عيد الميلاد، يهاجم أستاذ الفلسفة على المستوى الأخلاقي. الكتاب المقدس (الخروج، ٢١، ٣٣ -٣٤) يوبخ ذلك الذي حفر بئراً ولم يغطها فوقع فيها ما وقع. لقد حفرت البئر في الفلسفة «عندما جعل أحدهم الخطأ شيئاً قابلاً للتصديق وقدم بين يديه الحجج» ؛ والبئر قد تركت مفتوحة «إذا لم نرد على هذه الحجج» ؛ والبئر قد ردمت ردماً سيئاً إذا اكتفينا بالقول «الإيمان يؤكد العكس». في كل الحالات يوشك التلميذ أن «يقع» ونحن مسئولون عنه («ستُطالب بتقديم الحساب عنه»).

وفي نهاية كتاب « عن العقل الواحد ضد الإبنرشديين» De unitate intellectus contra

averroistas لا يهاجم توماسو الفلاسفة أو الأساتذة بل يهاجم المسيحيين «الذين لا يرون إلا شرح ابن رشد». إنه يلومهم على أنهم تصرفوا كأنما لم يكونوا ينتمون إلى الدين المسيحي ويلومهم خاصة على أنهم يعرضون كقوم من الخارج الأسباب التي تؤدي بالمسيحيين إلى أن يكون لهم «رأي مضاد» لرأي ابن رشد. والخطأ الأول للإبنرشدي هو أنه يتناول كل شيء على مستوى واحد، ويضع هكذا الأمرين على مستوى واحد: «أساس الإيمان» و«الرأي الفلسفي»، وأنه يواجه الأمرين على قدم المساواة. وليس هذا كل شيء . فتوماسو الأكويني يتابع نقده قائلاً: «وهناك ما هو أخطر من ذلك بكثير. ألا وهي تلك العبارة التي يستخدمونها ومنطوقها :"إنني بالعقل أصل بالضرورة إلى وحدة العقل عددياً، أما بالإيمان فإنني أقول بالعكس تماماً"». يرى توماسو الأكويني الواقع المنطقي للكفر بالله تحت ظاهر التمزيق المباعد بين حقيقتين لا تتوافق إحداهما مع الأخرى: «إذا كانوا يقولون بهذا فلأنهم يفكرون في أن الإيمان (إيمانهم) ينصب على المضامين التي يمكنهم (من حيث هم فلاسفة) أن يقولوا بعكسها عن طريق قياس عقلي ضروري».

استهجن بوناڤنتورا الفيلسوفَ الذي يعرف كيف يجعل الأشياء الخاطئة قابلة للتصديق ويجعل مستهلك الفلسفة عاجزاً عن أن يفعل شيئاً آخر سوى الانصراف عن تصديق البراهين المقدمة - وهذا لوم غير مترابط على مسلك غير مترابط. أما توماسو الأكويني فيتجه مباشرة إلى الهدف لأنه يعرف المنطق. فلا يمكن في رأيه أن يثبت الإنسان قضية وضدها في آن واحد. الإبنرشدي ينسى أو يتناسى المبادى الأساسية للمنطق الأرسطوطاليسي - ثنائية التكافؤ bivalent والتناقض. إذا كانت (أ) صحيحة فـ (لا-أ) خطأ؛ إذا كانت (أ) خطأ، فـ (لا-أ) صحيحة. الإبنرشدي يريد أن يحبس غريمه في توفيق خطأ: إنه يطالب بأن نتركه يفكر أن (أ)صحيحة ويؤمن أن (لا-أ)صحيحة. ويرد توماسو الأكويني بأن هذا ليس هو ما يفعله: فالإبنرشدي، إذ يؤكد صفة الضرورة والإثبات والعلم للبرهان على أن (أ)، يؤكد بحسب الواقعة ذاتها خطأ (لا-أ) بل يؤكد أيضاً استحالة (لا-أ). ولا يقف الأمر عند حد أنه لا يمكن أن نؤكد في آن واحد (أ) و (لا-أ) ، بل يتعداه إلى أننا لا نستطيع أن نقول أن (أ) أُثبتت دون أن نقول إن (لا-أ) قد أُثبتت. فما هو إذن معنى الإيمان؟ ما هو المعنى الذي يمكن أن يكون لموقف ذلك الذي يثبت في آن واحد (أ) و (لا-أ)صحيحة ، وفي آن واحد يؤمن أن (لا-أ) . هناك في مبدأ الإبنرشدية مفارقة منطقية أو على الأحرى مغالطة لا ينبغي أن تضلل أحداً بعد الآن:

«مادام القياس الواحد لا يمكن أن يثبت بالضرورة إلا ما هو صحيح وضروري، وأن عكس الصحيح والضروري هو الخطأ والمحال، فإنه ينتج من قصدهم نفسه أن الإيمان <عندهم> ينصب على شيء خاطئ ومحال.»

الإدانات الجامعية: ١٢٤١، ١٢٧٠، ١٢٧٧

كان القرن الثالث عشر في سنواته الثلاثين الأولى فترة تثاقف، ولكنه تعرض لهزة بعد ذلك نتيجة عدد من ردود الفعل المعادية للشرق ‹البيزنطي›. من عام ١٢٠٤ إلى عام ١٢٦١ (انتصار ‹الإمبراطور البيزنطي› ميخائيل الثامن آل پاليولوجوس على بودوان الثاني الإمبراطور «اللاتيني» للقسطنطينية) واقتسم الفرنجة فيما بينهم أشلاء بيزنطة. هذه الفترة من الاستعمار كانت لها ترجمتها الفلسفية. في عام ١٢٤١ أصدرت السلطات الجامعية والكنسية قرارات بإدانة سلسلة من الأطروحات التي كان المعلمون الباريسيون يدرّسونها، وكان عدد منها يتصل مباشرة باللاهوت «اليوناني» ‹البيزنطي›: الإدانة الأولى تنصب على الرؤيا الطوباوية («أن الذات الإلهية بذاتها ليست موضوع رؤيا لا من قِبَل بشر أو ملاك»)، هذه هي «الأطروحة اليونانية» عن استحالة الوصول إلى الله واستحالة التعرف إليه، فالله لا يمكن الوصول إليه إلا في نور طابور ‹جبل طابور أو ثابور› غير المخلوق (وهي أطروحة نشرها شعبياً في القرن الرابع عشر جريجوريوس پالاماس) - أو كما أكد ديونيسيوس وسكوت إيريوجينا في «التجليات». أدينت هذه الأطروحة اليونانية رسمياً لصالح الأطروحة «اللاتينية» (الأوغسطينية) عن المعرفة المباشرة للذات الإلهية (الرؤيا الوجهية) والإدانة الثالثة تؤكد أن «الروح القدس من حيث هو صلة أو حب لا يصدر عن الإبن بل عن الأب». والإدانة السابعة تنصب على أن هناك العديد من المثل في الله ليست هي الله («هناك طائفة من الحقائق الخالدة، ولكنها ليست الله» : هذا هو تفسير «الوسيط» medium الذي يجعل الله ممكن الوصول إليه - «الطاقات غير المخلوقة» التي تجعل الله «ممكن المشاركة».

اتُّخذ الإجراء المعادي لليونانية في عام ١٢٤١ بناء على طلب من جيوم الأوڤرني Guillaume d'Auvergne مطران باريس وقع معه عليه المستشار أُود الشاتوروني Eudes de Châteauroux، وهو إجراء أكد عابراً قرار الحظر الذي جثم على سكوت إيريوجينا منذ تحريم هونوريوس الثالث في عام ١٢٢٥. ولم يشق هذا الإجراء طريقه إلى التنفيذ إلا بصعوبة، ففي عام ١٢٤٣ ثم ١٢٤٤ ثم ١٢٥٦ كان على المجامع الرهبانية العامة والمحلية للأخوة الوعاظ (الذين يبدو أن قرار الحظر في عام ١٢٤١ كان يستهدفهم) أن تعيد تأكيد ضرورة تنقية كتابات المحاضرين والطلاب التي تحتوي على آثار أخطاء شملها قرار الإدانة.

وبعد صدور قرار الحظر هذا الذي تصدى لانتشار الآراء اليونانية بدأ الأوغسطينيون عملية ثانية لإغلاق الغرب في وجه الشرق. وفي هذه المرة كانت المشائية العربية هي المستهدفة، واتسع نطاق الإدانة حتى شمل توماسو الأكويني.

ففي ١٠ ديسمبر من عام ١٢٧٠ حظر إتيين تمپييه Étienne Tempier، مطران باريس،

تعليم ثلاث عشرة أطروحة فلسفية، هي:

١) ليس هناك إلا عقل واحد هو هو عددياً لدى كل البشر.

٢) القضية القائلة بأن الإنسان يفكر: خاطئة أو حرام

٣) الإرادة الإنسانية تريد وتختار بالضرورة

٤) كل ما يحدث في الدنيا يخضع بالضرورة للأجرام السماوية

٥) العالم قديم

٦) لم يحدث قط أن كان هناك إنسان أول

٧) النفس التي هي صورة الإنسان من حيث هو إنسان تفنى عندما يفنى جسمه

٨) بعد الموت لا يمكن أن تحترق النفس المفارقة للجسم بنار جسمانية

٩) الاختيار الحر قوة سلبية لا إيجابية تتحرك بضرورة الرغبة

١٠) الله لا يعرف الأفراد

١١) الله لا يعرف إلا ذاته

١٢) أعمال الإنسان لا تحكمها العناية الإلهية

١٣) الله لا يستطيع أن يمنح الخلود وعدم الفساد لواقع ميت أو جسمي.

بعض هذه الأطروحات مأخوذة من ابن رشد (١ و٢) أو من فلاسفة عرب بصفة عامة (٤) : والحقيقة أن الإدانة انصبت على المنظومة الفيضية للمشائية ونظرية العقول بل وعلى علم التنجيم (بما يتضمنه من قدرية ترتهن بالنجوم). ومن بين المعلمين الذين حامت حولهم الشكوك يمكن أن نتصور أن زيجر البرابانتي Siger de Brabant كان له دور ما - الأطروحة التي بناء عليها «لم يكن هناك قط إنسان أول» مرادفة للقول بقدم الأنواع الطبيعية (عند أرسطوطاليس وابن رشد) وهو ما ذهب إليه زيجر في مسألة منطقية في عام ١٢٦٩.

وبعد عامين شدد اللاهوتيون حملتهم على الفلاسفة . وفي ١ أبريل من عام ١٢٧٢ تضمنت اللائحة التي أصدرتها كلية الفنون ‹الحرة = الآداب› بجامعة باريس (تحت ضغط اللاهوتيين) منع المعلمين والحاصلين على بكالوريوس الفنون ‹الحرة› من مناقشة موضوع من موضوعات اللاهوت البحتة. وفي حالة مناقشة مسألة فلسفية تمتد إلى اللاهوت، فقد كان

موقف المعلم في كلية الفنون حساساً: إذا كان هناك تعارض بين الفلسفة واللاهوت لم يكن له «الحق» في الحسم لصالح الفلسفة، وإنما عليه الدحض إذا قرر الحديث عنها. كذلك كان من حقه أن يصمت إذا أراد الأخذ بمزيد من الحرص وصرف النظر عن التعرض للمسألة.

. ولكن اللائحة لم تُحترم مما أدى إلى اتخاذ إجراءات أكثر جذرية ضد الفلسفة وضد المفهوم المشائي.

ففي ٧ مارس من عام ١٢٧٧ حظر إتين تمپييه، مطران باريس، تدريس ٢١٩ أطروحة. وفي مقدمة القرار التفصيلي المؤرخ في عام ١٢٧٦، الذي كتب بحسب أسلوب القيامة المتبع آنذاك في باريس، ذكر المطران، الذي كان يتصرف بناء على طلب البابا يوحنا الثاني عشر (بيدرو الإسباني)، المذنبين: «أعضاء كلية الفنون ‹الفنون الحرة› ‹الآداب› في باريس الذين تجاوزوا حدود تخصصهم» ونشروا «أخطاءهم المقيتة أو على الأحرى حماقاتهم المغرورة التافهة» «وعملوا هكذا على إعطاء الانطباع بأنهم لم يعوا حقيقةً ما كانوا يقولون» و«موّهوا إجاباتهم.» هذه الفلسفة التي لم يكشف عن هويتها لن تلبث أن تحمل اسم الإبنرشدية. أما المطران تمپييه فلم يسمها واكتفى بذكر المذهب المحدد التي يميز المجموعة: مذهب الحقيقة المزدوجة:

«إنهم فعلاً يقولون بأن بعض الأشياء حقيقية طبقاً للفلسفة، وبأنها ليست كذلك طبقاً للمذهب الكاثوليكي، كأنما كانت هناك حقيقتان متعارضتان، وكأنما كانت حقيقة الكتب المقدسة يمكن مناقضتها بالحقيقة الواردة في نصوص هؤلاء الكفار الذين لعنهم الله.»

عندما ندد المطران بالقول بحقيقتين متعارضتين، ندد تحت صياغة منطقية أخرى بالابنرشديين الذين استهجنهم توماسو الأكويني في كتابه «عن العقل الواحد». في مطلع القرن الرابع عشر نسب إليهم رايموندو لوليو Raimundo Lullio شعاراً هو: credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera من الواضح أنه استقاه من الصياغة التوماسية المتصرفة. ولنسأل الآن: هل كان هناك ابنرشديون من القائلين بالحقيقة المزدوجة في باريس في السنوات ١٢٧٠؟

كان هناك بالفعل ابنرشديون: زيجر البرابانتي وبوئسيوس الداقي، ولكن لم يكن هناك من قال بالحقيقة المزدوجة. لم يتعرض زيجر لهذه المشكلة، ولم يتعرض لها بوئسيوس الداقي، ولكن الذي حدث شيء مختلف.

الأطروحة التي قال بها بوئسيوس الداقي هي أن الفلسفة والإيمان، حتى في المواضع التي يبدو أنهما يقدمان فيها منطوقات متناقضة، لا يتناقضان، أن هذه المنطوقات لا تعرض

إلا ظاهراً من التناقض. وكانت هذه الأطروحة ترتكن على مبدأ تأسيسي في منطق أرسطوطاليس (انظر Réfutations sophistiques, chap. 25 السفسطة، الفصل ٢٥) - استحالة الانتهاء إلى تناقض عند معارضة قضية مأخوذة بالمعنى المطلق simpliciter والقضية ذاتها مأخوذة بالمعنى النسبي secundum quid . فليس بين قول المسيحي بأن العالم جديد ‹مخلوق› وقول الفيلسوف إن العالم، بناء على نظام العلل والمبادئ الطبيعية، ليس جديداً، في رأي بوئسيوس، تناقض تماماً كما أنه لم يكن في منطق أرسطو تناقض بين «سقراط أبيض» و«سقراط في علاقة معينة ليس أبيض». فمن يريد أن يجعل بينهما تعارضاً يخرج على حدود المنطق ويرتكب نوعاً من البعد عن المنطق paralogisme عرف في العصر الوسيط بمغالطة النسبي والمطلق fallacia secundum quid et simpliter . فإذا كان تمپييه قصد بوئسيوس الداقي وهو يكتب مقدمته، فلابد أن نحكم بأنه هو ولجنة لاهوتييه قد حرفوا عمداً فكر ضحيتهم. وكان يكفي أن يغيّروا مواضع الفواصل بين الكلمات (وهو ما فعله أيضاً جيلسون É. Gilson) لكي يحصلوا على الخطأ المؤثّم: «ونحن نعرف بالفعل أن الذي يقول إن سقراط أبيض ومن ينفي أن سقراط أبيض يقولان كلاهما الحقيقة من علاقة معينة»، فيجدون حقيقتين متضادتين حيث لم ير بوئسيوس إلا حقيقتين لا تضاد بينهما.

سددت إدانات عام ١٢٧٧ الضربات في كل اتجاه، كتبها هنري الجنتي Henri de Gand وفريق من اللاهوتيين، لم يهاجموا الأرسطوطاليسية العربية وحدها بكل صورها - المعرفة (نظرية النفس الواحدة) ، الأخلاق (مدح السعادة العقلية والحياة الفلسفية)، الكوسمولوجيا، الطبيعة، الميتافيزيقا - مستهدفين بلا تمييز الإبنرشديين، وأساتذة الفنون الحرة المتشيعين للحياة النظرية الفلسفية bios théoretikos، والعرب أنفسهم، وفي النهاية: أرسطوطاليس. وتهجموا على توماسو الأكويني دون أن يذكروه بالاسم. وازداد الإجراء المعادي لتوماسو الأكويني تأكيداً وتعميقاً في العام نفسه في أكسفورد على يد روبرت كيلووردبي Robert Kilwardby (توفي في عام ١٢٧٩) - وهذه أطروحة من أطروحات الأنطولوجيا التوماسية الرئيسية وهي مذهب وحدة الصور الجوهرية تُحظر صراحة. ثم تدخل بعد ذلك چون پيكهام John Peckham فشدد على هذا الحظر. وظهر كتاب «تصحيح ‹أخطاء› الأخ توماسو» Cor-rectoire du frère Thomas من تأليف جيوم اللاماري Guillaume de La Mare في هذه السنوات الملتهبة فأسهم في النزعة السائدة المعادية لتوماسو. وتبعت ذلك سنوات جاشت بالمساجلات الاستنكارية بين الفرنسيسكان والدومينيكان.

وكان نشر كتاب «تصحيح ‹أخطاء› الأخ توماسو» Correctoire du frère Thomas من تأليف جيوم اللاماري Guillaume de La Mare في عام ١٢٨٢ والقرار الذي اتخذه المجمع العام للأخوة الأصاغر بعدم السماح بتداول كتاب «الخلاصة اللاهوتية» لتوماسو الأكويني في

الطائفة الفرنسيسكانية إلا مصحوباً بإضافات النقد والتصحيح بقلم معلم أوكسفورد، حافزين على ظهور سلسلة من الردود و«تصحيحات التصحيح أو تصحيحات ‹ما أفسده› المفسد». أما الكتاب الأول في هذه السلسلة Sciendum فقد نُسب على التوالي إلى روبرت الأكسفوردي ثم إلى وليم الماكلسفيلدي William of Macclesfield (وهي نسبة مقبولة اليوم بصفة عامة). والكتاب الثاني Circa من تأليف چان كيدور Jean Quidort (هو چان الباريسي Jean de Paris مات في عام ١٣٠٦). والكتاب الثالث Quare ينسب إلى الدومينيكاني الأوكسفوردي ريتشارد كناپويل Richard Knapwell (أو Clapwell كلاپويل) وكان هو نفسه قد تعرض في أوكسفورد على يد چون پيكهام لمضايقات بسبب التوماسية في عام ١٢٨٦. والكتاب الرابع من سلسلة كتب التصحيح يحمل عنوان Quaes-tione «أسئلة» ولا نعرف اسم مؤلفه.

روچر بيكون (؟-١٢٩٤)

ولد روچر بيكون Roger Bacon في انجلترة بين عام ١٢١٢ وعام ١٢٢٠، ودرس في أوكسفورد في السنوات من ١٢٣٥ إلى ١٢٤٠، ودرّس الفنون الحرة في باريس حول عام ١٢٤٥، ويعتبر روچر بيكون أول فيلسوف قدم دورة محاضرات كاملة عن أرسطوطاليس (على الرغم من قرارات الحظر الصادرة في عام ١٢١٥ ثم في عام ١٢٢٨ ثم في عام ١٢٣١) وأول فيلسوف أيضاً ألف كتاباً يرجو أن يكون خلاصة ما وصل إليه القرن الثالث عشر هو «الشامل في الدراسات اللاهوتية» Compendium studii theologiae (١٢٩٢/١٢٩٤). كان هذا الراهب الفرنسيسكاني متوقد الذكاء، محباً للشجار والانتقام، عرف السجن الكنسي من عام ١٢٧٢ إلى عام ١٢٧٩ بتهمة «البدع المشبوهة»، خطط لمشروع تأليف ثلاث خلاصات فلسفية علمية (هي الكتاب الكبير، الكتاب الصغير، الكتاب الثالث Opus, maius, minus, tertium)، وتناول بالتحويل الثوري الكامل نظرية الإشارة والمعنى (نظريته في المعنى الطبيعي التي ورثها جزئياً عن أوغسطين وتناقلها من بعده آخرون حتى أوكهام)، وامتدح العلوم التجريبية والآليات. وكان ناقداً عنيفاً لعصره، لا يكف عن التنديد بمناهج التعليم المتبعة في الجامعة، احتقر الشخصيات اللامعة في زمانه (من ألبرت الأكبر إلى ڤيلهلم فون موربيكه) كان من دعاة العودة إلى الكتاب المقدس بدلاً من العكوف على كتب «الحكَم»، كان روچر بيكون يريد إصلاح تنظيم العلم المسيحي، وكان هذا يعني في رأيه: أن على التعليم الجامعي أن ينفتح على العلوم غير الدينية، وبخاصة الرياضيات، وعلى ممارسة اللغات ذات التراث العلمي langues sapientielles (العبرية، اليونانية، العربية، الكلدانية)

- وهو أمل تحقق في عصره في إسبانيا في «تعليم العربية» Estudio de Arabe على يد تونيث Tunezفي عام ١٢٥٩، ثم في برشلونة حيث سيبرز رايموندو (رامون) مارتي Raimundo (Ramon) Marti (؟ -١٢٨٤)، الذي تخصص في العربية والعبرية والمجادلات المنتصرة للمذهب، وألف كتاب «ملة محمد» De secta Machometi (١٢٥٧) و«نير اليهود» Capistrum Iudaeorum (١٢٦٧) و«خنجر الإيمان ضد المسلمين واليهود» De pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos (١٢٧٨)؛ وهذا الأمل نفسه تلقفه بعد بضعة سنوات النبي الآخر الذي سعى دون كلل إلى تنصير الكافرين ‹الذين لا يدينون بالمسيحية› :رايموندو لوليو Raimundo Lullio الذي سيطالب في عام ١٣٠٨ بإنشاء أربعة أو خمسة أديرة «يتم فيها تعليم لغات الكافرين ‹بالمسيحية›»، كما طالب «بتوحيد كل الميليشيات الدينية في طائفة واحدة» وفرض ضريبة تخصص كلها «لاسترداد الأرض المسيحية المقدسة» (وهو بند دخل عليه تعديل منذ عام ١٣٠٩ بعد لقاء لوليو «بالإبنرشديين» في باريس: حيث تحول بند الضريبة إلى بند مكافحة ابن رشد).

وإصلاح الدراسات اللاهوتية يؤدي إلى إصلاح المجتمع المسيحي «بالعلم والحكمة». وما الجهل إلا علامة تحلل اجتماعي ينجم عن «فساد أحوال الدنيا» عن «عجز اللاهوتيين» و«انصراف رجال الدين غير المترهبنين». ونقد روجر بيكون للتقاليد الموروثة الذي تغذى على رؤية متشائمة للتاريخ انتهى به إلى التنديد بالأسباب الثلاثة العامة للخطأ البشري (السلطة، العادة، السليقة الفجة) وإلى إعادة صهر - بأسلوب منطقيٍ وضعيٍ - لعناصر الدلالة اللازمة لبناء لاهوت عقلاني. هذا الوجه الأخير ينبيء بأوكهام. وهكذا ينتهي القرن الثالث عشر بإعلان عن حركة إصلاح.

الباب التاسع

القرن الرابع عشر

شهدت السنوات ١٣٠٠ أوج القوة الفرنسية إبان حكم الملك فيليب الرابع الملقب بالجميل (١٢٦٨ -١٣١٤، تربع على العرش في عام ١٢٨٥)، ثم شهدت تدهور هذه القوة تدهوراً محتوماً إبان حكم خلفائه - «الملوك الملعونين»: لويس العاشر الملقب بالمشاكس (١٢٨٩ -١٣١٦ تولى الحكم في ١٣١٤)، فيليب الخامس الملقب بالطويل (١٢٩٤ -١٣٢٢ تولى الحكم في ١٣١٧)، شارل الرابع الملقب بالجميل (١٢٩٤ -١٣٢٨ تولى الحكم في ١٣٢٢) آخر سليل «للكاپيتيين المباشرين» - ومن بعد هؤلاء أسرة ڤالوا الذي كان أول من مثلهم فيليب السادس (١٢٩٤ -١٣٥٠ تولى الحكم في ١٣٢٨) الذي مني بالهزيمة في عام ١٣٤٦ في الحرب ضد إدوارد الثالث ملك انجلترة (١٣١٢ -١٣٧٧ تولى الحكم في ١٣٢٧) وهذه الهزيمة التي مني بها هي هزيمة كريسي Crécy التي استهلت على المستوى العسكري كارثة «حرب المائة عام». وظهر الطاعون الأسود في عام ١٣٤٧ فخرب أوروبا طوال ثلاث سنوات. وبلغ الوباء أشده في فرنسا في الفترة من سبتمبر إلى نوفمبر ١٣٤٨) حيث كان الموتى في باريس يزيدون عن ٨٠٠ نسمة يومياً، ثم انتقل الوباء إلى ألمانيا ثم إلى الأراضي الواطئة ثم إلى انجلترة. وفي عصر چان الثاني الملقب بالطيب (١٣١٩ -١٣٦٤ تولى الحكم في ١٣٥٠) حدثت هزيمة پواتييه في ١٩ ديسمبر ١٣٥٦ في مواجهة أمير ويلز وقواته، وأسر الملك الفرنسي، وبدأت فترة أشد نكراً، لم يخفف من وطأتها ولي العهد الأمير شارل الذي تولى الوصاية (في عام ١٣٥٨ قمع الهوجة الباريسية التي قادها كبير التجار إتيين مارسل): وبدا على مملكة فرنسا أنها تردت إلى قاع الهاوية. فلما تربع شارل الخامس على العرش (١٣٣٨ -١٣٨٠ تولى الحكم في ١٣٦٤) أنقذ البلاد من هذه الهاوية إلى حين، فما خلفه شارل السادس (١٣٦٨ -١٤٢٢، تولى الحكم في ١٣٨٠) حتى ردها إلى غيابتها مرة أخرى.

كان القرن الرابع عشر مطبوعاً بطابع الصراع الفرنسي الإنجليزي، ولكنه شهد صراعات أخرى: أهمها الصراع الإيديولوجي والسياسي بين البابا يوحنا الثاني عشر (هو چاك دويز Jacques Duèze من كاهور Cahors في فرنسا، تولى البابوية من ١٣١٦ إلى ١٣٣٤) والإمبراطور الألماني لودڤيج الرابع الباڤاري (ولد تقريباً في عام ١٢٨٦/١٢٨٧ -١٣٤٧، امبراطور من عام ١٣١٤) . وكان هذا الصراع قد بدأ بصدام بين أسرتين أميريتين ألمانيتين،

ثم وصل إلى الحرب حيث تصدى لودڤيج للأمير الهابسبورجي فريدريش الملقب بالجميل (وهزمه عسكرياً في واقعة مولدورف Mühldorf في عام ١٣٢٢، فما كان من البابا، الذي وقف إلى جانب فريدريش الهابسبورجي إلا أن قطع لودڤيج من الكنيسة. وقد أدت هذه الأحداث إلى ازدهار فلسفة سياسية حقيقية : شارك فيها كبار مفكري العصر - ودافع فيها وليم الأوكهامي، ومارسيل الپادوڤي، وچان الچاندوني عن وجهة النظر «الإمبراطورية».

على المستوى الفلسفي شهد القرن الرابع عشر ازدهاراً مزدوجاً للواقعية الاسكوتية والإسمية الأوكهامية ، كما شهد مولد التوماسية (اعتبر توماسو الأكويني قديساً في عام ١٣٢٣) ومولد معاداة التوماسية (في أعقاب كتاب «التصحيح» الذي أصدره جيوم اللاماري)، الانطلاقة العالية العارمة للفلسفة «الإنجليزية» وهو ما يساوي في أغلب الأحيان الانطلاقة العالية العارمة للاهوت «الفرنسيسكاني». باستثناء ألمانيا - حيث كانت المدرسة الدومينيكانية الألمانية التي أسسها ألبرت الأكبر محافظةً على تَوَجُّه أفلاطوني محدث أصيل يمثله فريدريش الفرايبرجي و المعلم إيكهارت وبرتولد الموسبورجي، كانت غالبية الدول ذوات الجامعات، وبخاصة فرنسا وإيطاليا، مشبعة بالأفكار «الإنجليزية»: حتى كبار ممثلي الواقعية (ولتر بيرلي Walter Burley وچون وايكليف John Wyclif) ؛ كذلك في الصراع بين البابا والإمبراطور الألماني كان اللاهوتيون الرئيسيون الذين تشيعوا للبابا هم: ولتر الشاتوني وچون لوتيريل. كان القرن الرابع عشر عصر خصوبة فكرية فائقة للمألوف، ولم يكن بحال من الأحوال «قرن التدهور» الذي وصفه بهذه الصفة المؤرخون الذي رأوا في القرن الثالث عشر عصر «التجميع الاسكولائي» وبالتالي الذروة الوحيدة التي بلغها العصر الوسيط. كان القرن الرابع عشر عصر ابتكار في المفاهيم ونقد للأرسطوطاليسية اليونانية العربية، وتجديد مستمر. وفيه تطورت الأنواع الأدبية ذاتها: اختفت الخلاصات التي كانت تعكس صورة معرفة تم تثبيتها؛ وانفصلت شروح «الحكَم» عن النصوص التي تتناولها بالشرح لتكوّن إشكاليات حقيقية مفصلة على هيئة مجموعات متصلة من الأسئلة. وتركز اهتمام الغرب الناطق باللاتينية على مشاكله الباطنية في داخل أحشائه فبدأ يقطع الحبل السِّري الذي ربطه بالشرق. وعلى الرغم من الانطلاقة العالية للإبنرشدية التي خلدت التأثير العربي، فقد استهدف الاتجاه العام للقرن التحرر من نماذج الماضي. في إيطاليا قام پترارکا (١٣٠٤ -١٣٧٤) بأشد ما استطاع من عنف بإدانة العلم والفلسفة العربيين، وبخاصة الإبنرشدية التي استهجنها في كتابه De sui ipsius et multorum ignorantia. بدأت هنا خطوط تقاليد معادية للعربية ومعادية للاسكولائية في آن واحد ستعطي معناها كاملاً في القرن التالي، في المشروع الهوماني. نجد الواقعية والإسمية والتصوف: وكان للقرن الرابع عشر واقعه الخاص، ونماذجه واهتماماته التي شغل بها إلى درجة الهوس. وليس هناك مؤلَّف واحد يستطيع أن

يدعي أنه يجسد القرن كله كاملاً. فهو في كل ما يأخذ به أو يرفضه مدين لدانس سكوت مثلما هو مدين لأوكهام، لإيكهارت مثلما هو مدين لبيرلي.

چون دانس سكوت (١٢٦٥ - ١٣٠٨)

إذا كان توماسو الأكويني قد خلق تراثاً لاهوتياً فلسفياً باقياً مستمراً، كان يمثل إلى حد ما، تجميع مشكلات ومناهج القرن الثالث عشر وربما بعض الحلول أيضاً، فإن چون دانس سكوت يحتل مكاناً مساوياً في القرن الرابع عشر، هو الذي لم ينقض كل ما أبرمه توماس الأكويني فحسب، بل فتح أيضاً الطريق أمام أشد أعدائه شراسة. على مدى سنوات حياته التي بلغت ثلاثاً وأربعين سنة ابتكر كل ما يفصل عصره مفاهيمياً عن العصور السابقة: تواطؤ مفهوم الوجود، نظرية المعرفة الحدسية للفرد، تمييز المعرفة الحدسية والمعرفة المجردة، التناول غير الإحصائي للوجِهات. درس في انجلترة ثم في باريس (من ١٢٩٣ إلى ١٢٩٧)، وشرح «الحكَم» في كمبردج (بين ١٢٩٧ و ١٣٠٠) ثم في أوكسفورد في عام ١٣٠١ -١٣٠٢، وعاد إلى باريس في عام ١٣٠٢ -١٣٠٣ ، وقطع إقامته في باريس نتيجة الصراع بين البابا بونيفاتسيوس الثامن وملك فرنسا فيليب الجميل. ثم عاد إلى باريس في عام ١٣٠٤ ووصل في عام ١٣٠٥ إلى مرتبة معلم لاهوت وتولى طوال عامين من ١٣٠٦ إلى ١٣٠٧ منصب مقرر الفرنسيسكان. ثم أرسلته الطائفة إلى كولونيا في ألمانيا ليوازن الاحتكار الفكري شبه الكامل الذي مارسه الدومينيكان في ألمانيا، ومات هناك في ٨ نوفمبر ١٣٠٨. كان چون دانس سكوت الهدف المفضل للهومانيين (ونجد رابليه Rabelais في كتابه الساخر «جارجانتوا وپانتاجرويل» يسميه «الدكتور المدقق» ويخصه بصفات أي صفات)، وكان يمثل قمة الأسلوب الفلسفي الذي يمكن أن نسميه الشكلانية اللاهوتية.

بعض موضوعات فكر سكوت

نظرية سكوت المعرفية تستهدف الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسية:

١) موضوع الحواس مفرد، أما موضوع الفكر فهو كلي (أرسطوطاليس)، ولكن هل فردانية المحسوس هي الموضوع الخصيص بالحاسة؟

٢) الماهية من حيث هي ماهية «منفصلة عن المفرد والكلي» (ابن سينا) ولكن موضوع الحاسة الموجود في شخص مفرد هل هو مفرد أم كلي أم منفصل عن كليهما؟

٣) ما هو الأساس الحقيقي الواقعي لمفاهيمنا العامة المجردة؟ إنها تستجيب لمفهوم الوحدة غير العددية للمحسوس الذي يعيد صياغة أطروحة أرسطوطاليس (انظر Anal. Post., II, 19 : «لأنه على الرغم من أن عملية الإدراك موضوعها الفرد، فإن الحس ينصب على الكلي أيضاً») : الموضوعات المحسوسة لها وحدة واقعية متميزة عن الوحدة العددية للمفرد ولكلية المفهوم؛ وهذه الوحدة هي التي تؤسس الكلية المفهومية.

«كل فعل حسي ينصب على فرد واحد، والأفعال الحسية المتعددة تنصب على أفراد متعددين، ولكن هذه الأفعال الحسية هي عمل قوة واحدة - القوة الحسية، ولهذا يمكننا أن نستنتج أنه ليس هناك فرد هو الموضوع الأول لهذه القوة، وإنما موضوعها الأول هو شيء مفرد في عدة أفراد، وهو على نحو ما كلي. والحق أنه على الرغم من أن كل فعل حسي ينصب فقط على مفرد، فإنه لا ينصب على المفرد من حيث هو موضوعه الأول. موضوعه الأول هو تلك "الوحدة" التي توجد في المفرد - والتي بدونها لا يكون هناك تشابه بين الموضوع وفعل القوة. وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يستهدف هذه الوحدة إلا من زاوية الفردانية. إلا أننا نستطيع أن نستخلص من العديد من الأفعال الحسية شيئاً مشتركاً، وموضوعه نسميه الكلي.»

ونظريته عن الماهية تتناول تناولاً جذرياً مفهوم «عدم الفصل» الذي أدخله ابن سينا وتلاميذه. وكأنما توقع چون دانس سكوت نقد أوكهام فأكد أن الماهية لها وحدة واقعية ليست عددية وليست متعقَّلة فحسب: «الواقع لا يتكون إلا من أشياء مفردة، وهناك وحدة واقعية أخرى غير الوحدة العددية الخصيصة بالمفرد،»

«بحسب الوحدة التي هي خصيصة بالطبيعة من حيث هي طبيعة، الطبيعة لا تنفصل عن الوحدة الفردية المفردة؛ وهي بذاتها ليست طبيعة بناءً هذه الوحدة، أي بناء على وحدة الفردانية. وهذا ما يبينه ابن سينا (المقالة الخامسة من الإلهيات Métaph., V) عندما يؤكد أن «الكلي من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء. فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان ذلك إنساناً أو فرساً فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حد الفرسية ليس حد الكلية، ولا الكلية داخلة في حد الفرسية، فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى حد الكلية لكي تعرض له الكلية. فإنه في نفسه ليس شيءً من الأشياء البتة إلا الفرسية، فإنه في نفسه ليس لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلاً في الفرسية، بل من حيث هو فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية، فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة.» ومعنى هذه العبارة هو ما يلي: الفرسية ليست من

ذاتها واحدة وحدة عددية، وليست متعددة بالتعدد المقابل لهذه الوحدة العددية، وليست كلية بالفعل - كما يمكن أن يكون الكلي (الذي لا يعتبر بمثابة موضوع) المتولد عن العقل - وليست بذاتها مفردة - فحتى إذا كانت هذه الطبيعة لا تنفصل واقعياً قط عن الأفراد الذين هي طبيعتهم، فهي من ذاتها ليست واحداً من هذه الأفراد وهي بطبيعة الحال سابقة عليها كلها. واعتباراً من هذا السبق الطبيعي فإن الطبيعة شيء جوهري، وهي موضوع العقل، وهي موجودة بذاتها، معتبرة هكذا في رأي الميتافيزيقي، وهي التي تكون ما يعبر عنه التعريف. وبناء على صلتها بالماهية المفسَّرة على هذا النحو تكون القضايا بذاتها من الضرب الأول صحيحة. لأن كل ما يحمل إلى ماهية شيء بحسب الضرب الأول من الحمل بذاته متضمن فيها جوهرياً، بقدر انفصال هذه الماهية عن الأفراد الذين هم بطبيعة الحال تالين لها.»

وأبرز تجديد أحدثه سكوت يظل إعادة تعريفه لمفاهيم القدرة الإلهية: القدرة المنظَّمة (بحسب التقليد المتبع هي هي النظام الفعلي للعالم الذي أراده الله) والقدرة المطلقة (مجموع الأشياء التي كان من الممكن أن يصنعها الله ولكنه لم يصنعها، والتي مازال يستطيع أن يصنعها إن أراد.) ونظرية سكوت إذ ارتبطت بإعادة تعريف المفاهيم المنطقية للجهة آذنت بالنظرية الحديثة عن العوالم الممكنة، وهي بتوجهها التركيزي أسست فزياء الاستدلال الخيالي (الحساب) التي عطلتها الإسمية الشيئية التمديدية.

القدرة الإلهية

تمييز القدرة الإلهية المطلقة potentia Dei absoluta والقدرة الإلهية المنظَّمة potentia Dei ordinata هو بلا شك جزء محوري للترتيب المفاهيمي عند سكوت. كان هناك في القرن الرابع عشر مفهومان عن القدرة واجه أحدهما الآخر: مفهوم أوكهام ومفهوم سكوت. وانصبت الاختلافات بينهما على ما يلي:

١) الديناميكية الداخلية (فقد رأى سكوت أن القدرة المطلقة potentia absoluta تتجاوز في قوتها القدرة المنظَّمة potentia ordinata، بينما كان أوكهام يرى أن إحداها «سابقة» على الأخرى)

٢) الموضوع (فقد رأي سكوت أن كل فاعل بالإرادة والعقل per voluntatem et intellec-tum يملك قدرة مطلقة potentia absoluta وقدرة منظَّمة potentia ordinata أما أوكهام فقد ذهب ألى أن التمييز يخص الله والقدرة الإلهية دون ما سواهما)

٣) الظاهريات (فقد رأي سكوت أن القدرة المطلقة potentia absoluta تغطي كل

الأشياء الممكنة فعلياً بالنسبة إلى الفاعلين الذين أوتوا الإرادة والعقل، أما أوكهام فقد ذهب « إلى أن الله مبدئياً يحفظ قدرته المطلقة، ولكنه فعلياً قد تصرف، ويتصرف وسيتصرف عن قدرة منظّمة potentia ordinata »)

٤) الملابسات (رأى سكوت أن التمييز يرتبط «بمعجم ومفاهيم أخلاقية حقوقية»، ورأى أوكهام أنه يرتبط «بالتحليل المنطقي الفلسفي. »)

في اللحظة التي تدخل فيها سكوت، كانت المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بوضع الأحداث المفردة الممكنة في ذلك الإطار، الحتمي النزعة فيما يبدو، الذي اتخذته المذاهب اللاهوتية المسيحية في شأن العناية الإلهية و«ضرورة العناية الإلهية»، مشكلة ذات تاريخ طويل يصل إلى بوئسيوس. كل شيء هنا يرتكن على نموذجين للوجهة:

أ) نظرية «الخواص الضرورية للجواهر» المفسَّرة على نحو زمني بمعنى أن هذه الخواص تنتمي إلى الجواهر منذ أن وجدت» وموصوفة بحدود «تفعيل القوى» التي «لا يمكن أن تظل غير متحققة» بناء على المبدأ الأرسطوطاليسي القائل بأن «الطبيعة لا تفعل شيئاً بلا جدوى».

ب) التعريف الموازي لمفاهيم الوجهة modalité على أنها «أدوات» تسمح بالتعبير عن «ترددات زمنية وجنسية مختلفة» على النحو التالي:

- «الضروري» هو ما يحدث دائماً (أو: هو ما يكون دائماً حقيقياً)

- «المستحيل» هو ما لا يحدث أبداً (أو : هو ما يكون دائماً خطأً)

- «الممكن» هو ما يحدث أحياناً (أو: هو ما يكون صحيحاً أحياناً).

هذا النموذج الذي يسمى «إحصائياً» - على حد تعبير هينتيكا Hintikka - يسمح بتمييز الضرورة البسيطة والضرورة الشرطية:

- فالضرورة البسيطة هي «الحدوث على صورة واحدة بلا حدود زمنية»

- والضرورة الشرطية هي «الثبات على مدى فترة معينة من الزمن».

في المذاهب اللاهوتية الخاصة بالعناية الإلهية القائمة على أساس مفهوم غير إحصائي للوجهة يسترشد بمفهوم متدرج نوعاً ما عن «العوالم الممكنة» ويسترشد بدلالية خاصة تصدر عنه، نجد مرة أخرى التعارض بين الضرورات الطبيعية أو الواقعية التي ليست إلا صور انتظاميات régularités ممكنة أساساً، معلقة بالقدرة الإلهية، وبالضرورات المنطقية التي يمثل

مبدأ التناقض فيها شكلاً عالياً، ربما يكون فريداً، والتي - على ما يبدو - تفرض نفسها على الله ذاته. ما الذي يتغير من مفهوم لمفهوم آخر؟

الذي يتغير هو كل شيء، أو تقريباً كل شيء، بعبارة أخرى الذي يتغير هو : نفس مفهوم التناقض والوضع المعرفي المتاح له. إذا كانت استحالة تحقيق متزامن لحالات متناقضة تعتبر طريقة مشروعة للتعبير عن مضمون مبدأ التناقض ، فمن الواضح أن التناقض لا يمكن أن يكون له نفس الوضع المعرفي بحسب ما إذا كان الممكن محدداً أو غير محدد بالنسبة إلى ضرورة حدوث في لحظة معينة من تاريخ العالم الحالي. وفي قراءة إحصائية للجهة، تكتسب قضية مثل «ما يكون واقفاً يمكن أن يكون جالساً» stans potest sedere بالضرورة قراءة «عن شيء de re» (شيئية réiste) أو ما صدقية تمديدية extensionnelle: «س الذي يكون واقفاً في هذه اللحظة يمكن أن يكون جالساً في لحظة أخرى». ومن منظورغير ماصدقي، غير تمديدي مثل ذلك الذي سيدخله سكوت سيكون التفسير هو على العكس كما يلي: «في هذه اللحظة س واقف، وفي هذه اللحظة نفسها من الممكن، بالقدرة الإلهية، أن يكون جالساً الآن» أو أيضاً كما يلي: هناك «برنامج بديل للعناية الإلهية» أو هناك «عالم ممكن» يكون فيه س واقفاً الآن. بعبارة أخرى في حالةٍ لايمكن أن تكون هناك اعتراضيات متحققة تزامنياً ولكن في تواريخ بديلة للعالم نفسه أو لعوالم بديلة. هذا التمييز يدوي فوق نفس مفهوم الفردي. في المنظور الماصدقي التمديدي الفرد يتفرّد في ومن خلال تاريخه الحالي، وفي النظرية التركيزية لسكوت، نفس الوجود عندما يُعتبر من حيث العلاقة بحالات الأشياء الممكنة وكذلك من حيث العلاقة بحالات الأشياء الحالية.

ديتريش الفرايبرجي (١٢٥٠ - ١٣٢٠)

يعتبر ديتريش الفرايبرجي Dietrich von Freiberg ويكتبون اسمه باللاتينية Theodori-cus Teutonicus de Vribergh وهو «أبو ميتافيزيقا الروح»، مع المعلم إيكهارت، أول ممثل للمثالية النظرية الألمانية. درس في باريس من عام ١٢٧٢ إلى عام ١٢٧٤، إبان الأزمة «الإبنرشدية»، وحاضر في مدينة ترير الألمانية في عام ١٢٨٠، واعتمد بإجازة بكالوريوس الحكَم في باريس بين عام ١٢٩١ وعام ١٢٩٣، ثم قيماً إقليمياً على توتونيا Teutonia من عام ١٢٩٣ إلى عام ١٢٩٦، واعتُمد معلماً للاهوت في جامعة باريس من عام ١٢٩٦ إلى عام ١٢٩٧، وهو الألماني الثاني - بعد ألبرت الأكبر - الذي يحصل على هذا اللقب. ابتداء من عام ١٣٠٣ قام على التبادل بالبحث العلمي وبإدارة الطائفة الدومينيكانية. وأعماله العلمية كثيرة وهامة:

- نظرية قوس قزح De iride

- دراسات في الضوء De luce

- دراسات في الألوان De coloribus

أما في الفلسفة فيعتبر ديتريش أول عدو كبير لأنطولوجيا توماسو الأكويني

De esse et essentia (De ente et essentia),

De quidditatibus entium,

De animatione caeli, De intelligentiis et motoribus caelorum)

ومن حيث هو رائد المثالية طوّر نظرية الوظيفة التكوينية للعقل (وبخاصة حيال الزمن الذي يفهمه على أنه واقع مثالي) تلك النظرية التي تنبئ ببعض جوانب الفلسفة المتعالية الترنسندنتالية («عن أصل الواقع القطعي» De origine rerum praedicamentalium)؛ وله أهمية خاصة حيث أنه صاغ نظرية التكوين الذاتي للعقل (أو الذهن) وهي نظرية تتجاوز تعارض الإسمية والواقعية "العقل والمعقول" De intellectu et intelligibili

و De visione beatifica .

وتعرضت أفكار ديتريش الفرايبرجي لهجوم عنيف من جانب التوماسيين الألمان، ولكنها بقيت بفضل اهتمام رجال نذكر منهم برتولد الموسبورجي، ونيقولاوس الكوزاني Nikolaus von Kues.

النظرية الفلسفية لديتريش الفرايبرجي، أرسطوطاليسية وأفلاطونية محدثة، تضرب بجذورها في آثار أرسطو وكتاب العلل»، وبروقلوس، وتنصب أساساً على مسألة وضع العقل والفكر. وهو يدرس نصيب النشاط العقلي في تكوين الوقائع المتمايزة للأشياء المفردة، مثل الزمن الذي يرى أنه واقع لاشيئي يكوّنه العقل. وبناء على هذا الأساس يقوم بتجريد المعرفة من الواقع الشيئي، مبيناً أن مفاهيم الشيء أو الجوهر عاجزة عن أن تعبر عن التفكير la pensée من حيث هو فعالية ديناميكية تكوينية بذاتها. وعلى العكس مما قال به الإسميون (الذين لا يزيد ما يفعلون بالنسبة لهذا الموضوع عن السير بالتصوير الساذج للنفسي إلى منتهاه) ذهب ديتريش الفرايبرجي إلى أن الذهن l'esprit ليس شيئاً يحمل صفات أو سمات. بل هو في آن واحد جوهر وفعالية، فهو ليس واقعاً قائماً fait (ما سيسميه فيشته Fichte شيئاً واقعاً Tatsache بل هو فعل منتجٌ بذاته action autoproductive

(بالألمانية Tathanlung). والعقل الفعال الذي قال به أرسطوطاليس إذ يصبح مطابقاً لصميم النفس أو للعمق الخفي للنفس abditum mentis في رأي أوغسطين، يجد في ديتريش الفرايبرجي من يعرّفه من جديد (بألفاظ يرى ديتريش الفرايبرجي أنها أرسطوطاليسية خالصة) على أنه جوهر ديناميكي، أي جوهر يكون جوهراً بأنه يفعل أو يقوم بعملية، جوهراً فعاليته هي موضوعه - عملية هي ذاتها مطابقة للفكر من حيث هو جوهر. والتفكير la pen-sée أو عملية المعرفة acte de connaissance يجري تحديدهما على أنهما صدور أو عملية يكون الموضوع الذي ينصب عليه التفكير فيها هو العملية ذاتها. وديتريش الفرايبرجي عندما أعاد تعريف العقل الفعال على أنه مبدأ سببي لماهية النفس يكمل نظريته عن التكوين الذاتي للفكر الإنساني مبيناً أن موضوع العقل الفعال ثلاثي - فهو مبدأه (الله)، وهو ماهيته ذاته وهو الموجود بكامله - ولكن عملية التفكير لديه واحدة ومفردة في اللحظة التي يعرفها فيها. وبهذا المعنى فعقل الإنسان ليس شيئاً مفرداً خلقه الله انطلاقاً من مثال منفرد: ووجوده المخلوق نفسه هو تكوينه الذاتي الذي لا يختلف عن أن يكون المعرفة التي لديه عن «المبدأ» الذي صدر أو فاض عنه. وهذا «الصدور» <باللاتينية processio بالفرنسية procession> يمكن أن يعرّف على أنه مثل «عودة» منه إلى ذاته بالقدر الذي يفعل العقل ذاتَه، ويفعل نفسه عقلاً بأن يعرف «مبدأه». والمطلق في رأي ديتريش الفرايبرجي لا يخرج أبداً من ذاته و«لا يعرف شيئاً خارج ذاته».

المعلم إيكهارت (حول ١٢٦٠ - ١٣٢٨)

أجيز إيكهارت الهوخهايمي Eckhart von Hochheim <نسبة إلى مدينة هوخهايم قرب جوتا بألمانيا> معلماً للاهوت في جامعة باريس حيث كان رئيساً للدومينيكان من عام ١٢٩٣ إلى ١٢٩٤ ثم من عام ١٣١١ إلى عام ١٣١٣ بعد أن أجيز بدرجة بكالوريوس في الحكَم في عام ١٢٩٣-١٢٩٤. وأدين المعلم إيكهارت بعد وفاته، بقرار من البابا يوحنا الثاني عشر في عام ١٣٢٩ (Bulle In agro dominico) بعد محاكمة تفتيشية جرت في كولونيا في عام ١٣٢٦ باستعجال من <أسقف كولونيا> هاينريش الثاني الفيرنبورجي Heinrich von Virne-burg. اتهمه اثنان - من الدومينيكان انصرفا عن معسكرهما ولحقا بالمعسكر الفرنسيسكاني المعادي هما هرمان السومي وڤيلهلم النيديكي ، فدفع إيكهارت ثمن مبادرة كانت الكنيسة تتصدى لها بعنف، عن طريق تنظيماتها الهرمية (المجمع الرهباني العام في البندقية في عام ١٣٢٥)، وعن طريق «الروحانيين» (ميشيل التشيسناوي <نسبة إلى مدينة تشيسنا في إيطاليا Michel de Cesena) واللاهوتيين المحترفين (وليم الأوكهامي)

‹كانت جريمته›: أنه ألقى عظات باللغة العامية تناول فيها موضوعات لاهوتية فلسفية. هذه العظة الألمانية التي تشهد على القرابة بين مشروعه ومشروع دانتي Dante (كان الرجلان يشتركان في الإيمان بمثل أعلى هو «نُبل جديد») لم تكن تتجه في المقام الأول إلى عامة الشعب (وهي التهمة التي وجهها إليها ممثلو الاتهام الذين أنكروا عليه أنه عرض «أموراً دقيقة حساسة على البسطاء من عامة الناس»، بل كانت تتجه في المقام الأول إلى مجموعات من النساء - راهبات بيجينيات وراهبات من الطائفة الدومينيكانية - كن في السنوات ١٣٠٠ يتخذن أهمية حاسمة متزايدة في منطقة الراينلاند ‹المطلة على نهر الراين›. سواء على المستوى الثقافي أو المستوى الديني. وكان إيكارت عندما أدين حسن الحظ نسبياً، لأن نظيرته مارجريت پوريت Marguerit Porète راهبة هينوجوڤين Henegouwen بالفرنسية Hai-naut ‹في بلجيكا› أحرقت في «ميدان جريف» ‹ميدان تنفيذ أحكام الإعدام والحرق في باريس› في عام ١٣١٠، وكانت مثله قد قامت بالكتابة «باللغة العامية» التي اعتبرتها مرآة النفوس البسيطة المطحونة. اخترع إيكهارت اللغة الفلسفية الألمانية، وخلّف أعمالاً كثيرة:

١) باللاتينية : شروحاً على الكتاب المقدس (سفر التكوين، سفر الخروج، كتاب يشوع بن سيراخ، سفر الحكمة، إنجيل يوحنا) ومسائل جدلية (المسائل الباريسية) وعظات (العظات اللاتينية)

٢) بالألمانية : أكثر من ثمانين عظة مؤكدة النسبة إليه، وعدداً من الكتب («التعاليم الروحية» و«كتاب السلوى الإلهية»Das Buoch der goetlichen troestunge و«الإنسان النبيل» و«الانقطاع ‹التخلي›» Von abegescheidenheit.)

وكان المفروض أن تجمع هذه النصوص في مؤلف منظومي - هو الكتاب الثلاثي Opus tripartitum- يتكون من سفر القضايا «Opus propositionum الألف أطروحة الضرورية لإحاطة مبدئية بالعلم اللاهوتي، وسفر المسائل» Opus quaestionum وموضوعه المسائل الجدلية مصنفة بحسب الموضوع وسفر توضيحي Opus expositionum (شروح على الكتاب المقدس وعظات). ولسنا نعرف من هذا السفر الثلاثي إلا المقدمة والقطع التي بقيت عن اهتمام فردي بعد الحكم بإدانته.

كان إيكهارت متشيعاً لديونسيوس فأراد أن يعيد إدخال بُعد السلبية في لغة لاهوتية تسيطر عليها سيطرة مفرطة أنطولوجيا معاصريه، من جونثاليث الإسباني (الذي جادله في المسألة الباريسية الثالثة) إلى هاينريش الجينتي. وهو يحمّل «الوجود من حيث هو وجود» عند أرسطوطاليس ببُعد لم يرد من قبل، بُعد سلبي مفرط يسميه puritas essendi استشفه من الصيغة التي أولها على أنها «انعكاسية» في منطوق الوحى الذي أوحى به الله اسمه إلى

موسى ego sum qui sum «أهْيَه الذي أهْيَه» ‹أنا أكون مَن أكون› (خروج ٣، ١٤). ولكي يصل إلى هذا نجده يفسر الإثبات المزدوج لكلمة «أكون Sum» على أنه «نفي النفي» negatio negationis الذي يفهمه على أنه «إثبات» أقصى (خالص وكامل pura et plena) و«صُلب الوجود المثبت»، وهذا ما يتيح له أن يفكر في آن واحد في الهوية في الله رب الوجود والماهية والفعالية الديناميكية الخفية الذي يمد فيه وجود الوجود جذوره وضرورة مكاشفته. ووجود الله، مفهوماً على أنه نفي النفي، ينبسط تلقائياً في صورة تثليثية: «أهْيَه الذي أهْيَه» ‹أنا أكون مَن أكون› تعني الثالوث التوحيدي بحسب اللحظات الثلاث الأفلاطونية المحدثة (وهي الخروج والمقام والعودة) - استقرار، مكاشفة وانعكاس أو تحول الوجود في ذاته، وهي أمور تذكرنا أيضاً بـ «كتاب الأربعة عشر فيلسوفاً» وكتاب «قواعد اللاهوت» لألان الأليلي Alain de Lille («المونادة تلد المونادة وتعكس على نفسها الحدة أو الحب»). هذه الرؤية للوجود على أنه فعالية ديناميكية جوهرية - "bullition", "ébullition" et "liquéfaction" - تتطلب إعادة صياغة لقضايا اللغة اللاهوتية التقليدية. وهذا هو ما دفع إيكارت إلى إعادة كتابة الأطروحة التوماسية التي ترى أن الله يطابق «الوجود ذاته» ipsum esse: ليعبر نظرياً عن الهوية المطلقة لله، فلا يكفي أن نقول ببساطة إن الله هو الوجود فحسب، بل ينبغي على الأحرى أن نقول إن الوجود ذاته هو الله. وأول قضية من مجموع القضايا التي ضمها «السفر الثلاثي»، القائلة: «الوجود هو الله»، والتي هي أساس كل اللاهوت النظري الإيكهارتي، وضعها قضاة محكمة التفتيش في كولونيا موضع الاتهام.

والمعلم إيكهارت، متصوفاً، شق طريق تراثٍ سيبرز فيه اثنان من أبناء منطقة الراينلاند الألمانية هما هاينريش زوزي Heinrich Seuse (١٢٩٥ -١٣٦٦) ويوهانس تاولر Johannes Tauler (؟ -١٣٦١)، هو تراث «خبرة توحدية» (einunge, hénôsis) تضرب بجذور عميقة في الفلسفة اليونانية المتأخرة. ويبين كتاب «الانقطاع ‹التخلي›» ‹بالألمانية القديمة Von abegescheidenheit بالفرنسية (Le détachement)› من حيث هو وصية روحية، بوضوح التوجه الفلسفي للتصوف الإيكهارتي القائم على أساس الميتافيزيقا. فإيكهارت وهو يُخضع كل الفضائل المسيحية للانقطاع ‹التخلي› الذي هو حالة النفس الحرة (الخالية ledig أي "vidée") من تخيل أو صورة، يشبّه الخلاء الداخلي للنفس بالموضع الطبيعي لله ويصوغ بألفاظ توشك أن تكون «فزيائية» قانون اتصال ضروري يلزم الله بأن يغدق، بوجوده ذاته، على كل نفس راغبة في استقباله. هذا التحليل الذي يبلغ ذروته في المطابقة بين الإنسان المنقطع وبين صورة النبي المحتفى بها في كتاب «النفس» لابن سينا، سيوحي، على نحو يتسم بالمفارقة، بالعنصر الأشد جرمانية في الفكر المسيحي: من تاولر إلى أنجيلوس سيلسيوس Angelus Silesius ستصبح الكلمتان «الانقطاع ‹التخلي›»

و«الصفاء» sérenité (بالألمانية القديمة gelâzenheit) الكلمتين الرئيسيتين لروحانية تحدث أصداءها الأخيرة في عمل هايدجر الثاني.

أوكهام (ولد حول عام ١٢٨٥ وتوفى فى عام ١٣٤٩)

ولد وليم أوكهام ‹وتنطق أوكام› William Ockham بين ١٢٨٥ و١٢٩٠ تقريباً ‹ في Ockam أو Occam بدوقية سيوريّ Surrey جنوب انجلترة غير بعيد عن لندن› ودخل في سن صغيرة في طائفة الفرنسيسكان، حيث حصل على بكالوريوس الحكَم في عام ١٣١٨ -١٣١٩. ولأسباب لا نعرفها لم يُعتمد معلماً وظل أربع سنوات ينتظر منصباً، وشغل وظيفة «مبتدئ» ولقب بـ Venerabilis inceptor ، وأفاد من ظروف هذا العمل فعكف على كتابة الصياغة النهائية من الجزء الأول من «شرح الحكم» (Ordinatio). وفي عام ١٣٢٣ حصل المستشار السابق للجامعة ‹جامعة أكسفورد› چون لوتيريل John Lutterell على التصريح الملكي بالذهاب إلى أڤينيون ‹في فرنسا› ليقدم إلى السلطة البابوية قائمة بستة وخمسين مستخلصاً من «شرح الحكَم» هذا الذي وضعه أوكهام والذي اعتبره خطيراً. وفي عام ١٣٢٤ استُدعي أوكهام للمثول أمام البابا يوحنا الثاني والعشرين ليرد على من سيوجهون إليه ألاتهامات. فلما حل أڤينيون أعد دفاعه، ولكنه وجد نفسه متورطاً في أزمتين غيرتا مسار حياته: الأزمة الأولى تتمثل في إعلان الإمبراطور الألماني لودڤيج الباڤاري المقطوع من الكنيسة أن السلطة الزمنية لها الأولوية على السلطة الروحية وما ترتب على هذا من المجادلات المتوالية العنيفة حول «كمال السلطة» البابوية؛ والأزمة الثانية تتمثل في المشاحنة حول فقر المسيح والرسل، وهي مسألة وقفت فيها الطائفة الفرنسيسكانية ضد البابا، وما زالت تتأزم حتى دخلت آنذاك في مرحلة حادة. وجاء إلى أڤينيون في عام ١٣٢٧ ميشيل دي تشيسينا Michel de Cesena، الرئيس العام للفرنسيسكان، فكلف أوكهام بأن يفحص على نحو نقدي الأطروحات البابوية. وفي عام ١٣٢٨ تعرض الأخوان الفرنسيسكيان ميشيل وأوكهام للتهديد فهربا من أڤينيون ووجدا ملجأ لهما لدى لودڤيج الباڤاري. وهذا هو أوكهام يجد نفسه مقطوعاً من الكنيسة ومنفياً، فعكف على الفلسفة السياسية حتى مات الإمبراطور لودڤيج في عام ١٣٤٧، ومات أوكهام بعد نحو عامين في عام ١٣٤٩ عندما اجتاح وباء الطاعون ميونيخ.

كان أوكهام شخصية جذابة في مجال الإسمية، وخلف كتاباً في المنطق هو «خلاصة المنطق كاملاً» Summa totius logicae؛ وشروحاً على «إيساجوجي» و«الكليات» و«العبارة» و«المغالطات» وهذه الشروح في مجموعها تكون ما يعرف باسم «الأعمال التوضيحية»

Expositio aurea ؛ وله في الفزياء: Expositio, Summulae et Quaestiones ؛ وفي اللاهوت الفلسفي («شرح الحكم» ، وكتباً في «المقدّر» «العلم الإلهي السابق وممكنات المستقبل» ، «قدسية الهيكل». وقد خلف أيضاً عدداً من كتب الأسئلة والأجوبة المعروفة باللاتينية باسم Quodlibeta.)

وأوكهام، من حيث هو شارح لأرسطو، طور منهجَ تفسيرٍ مؤسس بدقة على المحاجة المنطقية وإبراز البنيات المفهومية للنص المشروح. وهو يعيد بناء كل شريحة من النص، ويفصّلها ويعيد صياغتها مستعيناً بمجموعة من القواعد اللغوية المنطقية، يمكن أن نرى فيها الحالة الناشئة للمنهج «التحليلي» الوليد الذي شاع استخدامه اليوم في البلاد الأنجلوسكسونية.

الموضوعات الكبيرة للفلسفة الأوكهامية.

إشارية شاملة و«تعرية لغوية للعالم»

تعددت المحاولات لإيجاد صيغ تصف على نحو شامل «الثورة» الأوكهامية، فهناك عبارة «فك السحر أنطولوجياً» (پ. ألفيري P. Alféri) وهناك عبارة «النقدية والشكية» (ك، ميشالسكي K. Michalski)، وعبارة «الإشارية الشاملة» pansémiotisme (أمبرتو إيكو U. Eco)؛ وليس من الممكن إضافة جديد إليها. والبرنامج الفلسفي لأوكهام تربطه وشائج قرابة ببرنامج الوضعية المحدثة néopositivisme من حيث أنه يهدف إلى الاختزال القاسي للأنطولوجيا (مبدأ الاقتصاد أو «مقشطة <نصل> أوكهام»؛ وهو متحمس للمنطقية المحدودة المحددة logiciste من حيث أنه يضفي على المنطق وظيفة تسبيحية doxoloytique عامة (الجانب الهدمي pars destructiva في فلسفة أوكهام غالباً أكبر من الجانب البنائي pars construens) ؛ وهو متشيع للنزعة الطبيعية naturaliste بالمعنى الذي يستخدم فيه هذا الوصف مع چون ديوي J. Dewey أو وليم چيمس W. James ، أي بمعنى «أنه يري أن العلاقات الوحيدة المقبولة هي تلك التي توحد موضوعات الطبيعة في العالم المادي فيما بينها: القرب والبعد المكاني والزمني، السببية، التشابه الخ » (پاناتشو Cl. Panaccio). ومجموع هذا كله يؤلف مذهباً خبرانياً مضاداً للأفلاطونية، مفصلاً على واقعيةٍ معرفية منطقية (واقعية بالمعنى الحديث للمصطلح الذي يرى أن الواقعي يمكن بلوغه ومعرفته مباشرة) وعلى لاواقعية أنطولوجية (واقعية بالمعنى الخاص بالعصر الوسيط قبل وبعد أوكهام الذي يؤكد وجود الأشياء الكلية - ما سماه ولتر بيرلي W. Burley الكليات universaux ؛ حالات الأشياء - ماسماه جريجوار الريميني le significabile ؛ أو موضوعيات مثالية objectités

idéales – esse obiectivum عند پيير الأوريولي Pierre d'Auriole).

وهاجم وليم الأوكهامي في آن واحد المحدثين چون دانس سكوت وولتر بيرلي وهنري هاركلي، وكذلك الواقعيين من أبناء القرن الثالث عشر، وركز هجومه على ما تصور أنه الأطروحة المحورية للواقعية، إلا وهي : اعتبار الكلي شيئاً فوق ما هو عقلي.

والأطروحة المحورية لأنطولوجيا هنري هاركلي Henri of Harclay (١٢٧٠ -١٣١٧؛ الذي اعتُمد معلماً للفنون الحرة في عام ١٢٩٦ وأُجيز بدرجة بكالوريوس في الحكَم في عام ١٣٠٦؛ ومعلم لاهوت ومستشاراً في أوكسفورد في عام ١٣١٢) هي التمييز بين الفردانية والكلية والجزئية particularité . ذهب هنري إلى أن الأشياء المفردة هي «وحدها» الموجودة، وأكد أن الأشياء فوق العقلية ليست بذاتها أو ماهيتها كلية وليست جزئية. أي أنه اعتبر أن إدراك المفردات يحفز تكوين نوعين من المفاهيم في الذهن: مفهوم متمايز يسمح بتمييز فرد عن الأفراد الآخرين من نفس النمط، ومفهوم مختلط أو عام لا يسمح بذلك. ومن هنا فهو يعَرف الكلي على أنه شيء أدرك على نحو مختلط والجزئي على أنه شيء أدرك على نحو متمايز: الكلي («رجل» أو «حيوان») والجزئي («سقراط») هما نفس الشيء الواقعي (سقراط)، وليس التمييز بينهما إلا من شأن الذهن. في رأي هنري إذن أن قضية مثل «سقراط رجل» لا تشير إلى شيء آخر غير قضية «سقراط هو سقراط» كل ما في الأمر أنها مدركة على نحو مختلط.

كانت واقعيتا سكوت وبيرلي أقرب إلى الأفلاطونية منهما إلى أي شيء آخر فقد زعمتا أنهما تُرجعان التشابهات بين أشياء مفردة فوق ذهنية إلى ثالث أنطولوجي (الطبيعة العامة المشتركة). رفض أوكهام المذاهب الثلاثة واتجه بصفة خاصة إلى الأطروحة (التي يمكن أيضاً أن يلحقها الإنسان بالواقعيين في القرن الثالث عشر) والتي بناء عليها يمكن أن يكون الشيء الواحد في آن واحد مفرداً وكلياً.

وأطروحة أوكهام في جوهرها أطروحة دلالية؛ وهي تربط ربطاً لا ينفصم علم النفس المعرفي ونظرية الإشارة (السيميوتيقا) ونظرية الإرجاع. الكلي ليس شيئاً بل هو مفهوم. والمفهوم ليس مجرد محتوى «موضوعي» ، بل هو فعل مفهومي، إرجاعي، يُرجع إلى كثرة من الموضوعات المفردة. هذا الفعل هو «عارض واقعي للذهن» هو صفة من صفات النفس، هو فعل معرفي ليس له وجود «موضوعي objectif» (بمعنى الموضوع الذي هو بكل بساطة «قصدي») بل وجوده فقط «ذاتي subjectif» في النفس anima ، أي من حيث هو «صفة متضمنة واقعياً في فاعل» هو : النفس l'âme. والذاتية هنا ليست هي الذاتية subjectivité في علم النفس الحديث: إنها ذاتية الفاعل الأرسطوطاليسي، ذاتية الجوهر المفرد حامل

الأعراض أو الخواص. هذه الصفة، هذا العرض الذهني الذي هو المفهوم، يقيم علاقة تشابه ressemblance (similitudo) مع الأشياء التي يمثلها. هذ العلاقة في رأي أوكهام هي علاقة بين معنى ومعنى طبيعي. وهكذا فكل مفهوم كلي يمكن في النهاية أن يعرّف على أنه إشارة طبيعية، أي على أنه حد ذهني يعني أشياء عديدة يقوم هو مقامها في القضايا الذهنية التي تمثّل هي ذاتها اللغة الذهنية، التي تنضوي تحتها اللغة الملفوظة (الصوتية) واللغة المكتوبة، وهما كلاهما لغتان اتفاقيتان.

كيف ينتقل الإنسان من المعرفة الحدسية للمفرد إلى معرفة الكليات والأنواع والأجناس؟ يقترح أوكهام حلاً أصيلاً لهذه المشكلة الصميمية في علم المعرفة بالعصر الوسيط ألا وهو: إدراك خصوصية الشيء والشيء نفسه في آن واحد. المعرفة الحدسية لشيء مفرد تنتج مفهومين في الذهن - المفهوم الخاص بالشيء المدرك ومفهوم النوع الذي ينتمي إليه. وحدس المفرد هو في وقت واحد من شأن الخبرانية والماهية (عندما أرى هذا الرجل فأنا أرى رجلاً). المشكلة الوحيدة هنا هي مشكلة الانتقال من معرفة النوع إلى معرفة الجنس. في رأي أوكهام هذا الانتقال لا مجال فيه «لتجريد» بالمعنى التقليدي للفظ: إنما الإنسان يبقى في نطاق المعرفة الحدسية. والفرق الوحيد يكمن في أن الإنسان ينتقل من المفرد إلى السلسلة: فهناك حيث كانت المعرفة «النوعية» تتطلب فعل معرفة ينصب على شيء واحد، فإن معرفة «الجنس» تتطلب عدة حدوس متسلسلة بأشياء تنتمي إلى أنواع مختلفة. هناك إذن إنتاج كلي جنسي إذا انتقل الذهن من سلسلة من الأفعال الموجهة نحو شيء واحد مفرد إلى «فعلٍ واحد» ذهني موجهٍ نحو سلسلة من الأشياء (انظر پ. ألفيري). وهذا الإنتاج في رأي أوكهام يوشك أن يكون تلقائياً ويبدو أنه يختلط بمفهوم الخبرة وواقعها نفسه.

وإذا لم يكن أوكهام يتناول مشكلة معرفة الكلي في إطار نظرية تقليدية للتجريد، فإنما يرجع السبب في ذلك إلى أن هذا المفهوم المشائي يلعب لديه دوراً أقل من الدور الذي يلعبه في المذاهب الخبرانية الكلاسيكية العاكفة على شرح تكوين المفاهيم العامة المجردة. فأوكهام يؤْثِر على الاهتمام بالمعرفة المجردة للعام، المعرفةَ الحدسية للمفرد، من حيث هي أساس كل خبرة، فهي وحدها التي تتيح لنا الوصول المباشر إلى الحقائق الممكنة التي تحدده هنا والآن. في وجه هذه المعرفة الحدسية التي يمكن أن تتناول أشياء موجودة أو غير موجودة يضع على سبيل المناقضة المعرفة التي توصف بالمجردة (بحسب تعبيرٍ لدانس سكوت أعاد صياغته على حريته) تلك المعرفة التي تحيط بالأشياء بغض النظر عما إذا كانت موجودة أم لا: وهي معرفة بغير مدى معرفي حقيقي تختلط في قليل أو كثير بالقدرة على تخيل شيء في غيبته.

وارتداد المعرفة المجردة إلى الخيال، ورفض مفهوم سكوت عن إدراك الماهية مستقلاً عن الوجود الواقعي، وأولوية المعرفة الحدسية - كل هذه الأمور تتطلب اختزال الأنطولوجيا وتحييد التمييز التقليدي بين الماهية والوجود. وخلافاً لما قال به چوليو الرومي<Giulio da Roma يكتبونه بالفرنسية Gilles de Rome > والتوماسيون ذهب أوكهام إلى أن الماهية والوجود ليسا شيئين «متمايزين»، وأن كلمات : كون وماهية ووجود كلمات مختلفة تقول نفس الشيء وهو المفرد، وليس الاختلاف بينها إلا من شأن النحو. كذلك في نظام المعرفة الطبيعية نجد أن حدس الشيء، وحدس ماهيته، وحدس وجوده لا تمايز بينها. كل ما هو شيء ملموس هو بالضرورة ماهية ووجود، هو: ماهية مفردة ملموسة.

كان عدواً عنيداً «للطبائع المشتركة» فانتهى بطبيعة الحال إلى رفض النظرية التقليدية للمثل الربانية، مفهومة على أنها «نماذج عامة» أو «ماهيات مشتركة» تشارك فيها كثرة من الأفراد. ولما كان المفرد يستوعب كل دائرة الوجود، فإن الرب في رأي أوكهام لابد أن يعرف ويعلل المفرد مباشرة بـ«مُثُله العملية المفردة» اللانهائية العدد.

وانتهى مسار حياة أوكهام وبرنامجه الفلسفي في الفلسفة، فانتهت «إسميته» nominalisme إلى «نقدية» criticisme. كتب أوكهام «المسائل الثماني عن سلطة البابا» لصالح لودڤيج الباڤاري ضد النظرية البابوية القائلة «بتبعية السلطة الزمنية للإمبراطور»، ويعتبر هذا النص علامة على قيام المنهج التاريخي: فهو يعارض «الحقوقية» juridisme القائمة على أطروحة البابا المستندة قبل كل شيء آخر على حق جرى تثبيته منذ عدة قرون بمراسيم وخطابات بابوية ويعرض ضدها مزيجاً مدققاً من الحجج التاريخية والتحليلات السياسية اللاهوتية.

وعلى الرغم من اللائحة الباريسية الصادرة في ٢٥ سبتمبر ١٣٣٩ التي حرمت بصريح العبارة تدريس «مذهب وليم الملقب بالأوكهامي» في درس عام أو خاص، كما حرمت أن يقوم أحد «كمستمع أو مدرس بالدفاع عن هذا المذهب أو عقد اجتماعات لمناقشته أو حتى الاستشهاد بأوكهام في دروس أو مجادلات»، فقد حققت الأوكهامية ockhamisme نجاحاً كبيراً معتبراً. وأصبحت الأوكهامية الأداة الأساسية للنهج الحديث via moderna، وهو الموقف الذي نافس في أوروبا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر تراث القرن الثالث عشر التقليدي الاسكولائي المشائي. ومع ذلك فلا ينبغي أن ننظر إلى الإسمية أو الحدية terminisme كأنهما مجرد امتداد لفلسفة أوكهام. ولقد كانت هناك أنواع عديدة من الإسمية - من الإسميات nominalismes : والمؤرخون يميزون «إسمية اليمين» التي تسمى «الإسمية التاريخية النقدية» (أصحاب مذهب المعنى الممكن المركب significable complexe ،

جريجوريو الريميني Gregorio da Rimini بالفرنسية Grégoire de Rimini [توفي بعد ١٣٤٤]، هوجولينو الأورڤييتي Ugolino da Orvieto بالفرنسية Hugolin d'Orvieto [توفي في عام١٣٧٣]) و«الإسمية المعتدلة» الموصوفة بـ«الإسمية الأوكهامية» أو «الإسمية المنطقية النقدية المعتدلة» (پيير الأيلي Pierre d'Ailly [توفي ١٤٢٠/١٤٢١] ، وجابريل بيل Gabriel Biel) و«الإسمية اليسارية» الموصوفة «بالعصرية» أو «الإسمية المنطقية النقدية الجذرية» (روبرت هولكوت Robert Holkot [توفي ١٣٤٩] ونيقولا الأوتركوري Nicolas d'Autrecourt [توفي بعد ١٣٥٠]، چان الميريكوري Jean de Mirecourt [عام ١٣٤٥] وآدم وديهام Adam Wodeham [توفي ١٣٥٨]). وقد صُنِّف چان بوريدان Jean Buridan بحق بين الإسميين، ولكنه ليس أوكهامياً، كذلك كان تلميذاه ألبرت الساكسوني Albert von Sachsen ‹هو ألبرت الهيلمشتيتي› أو مارسيليوس الإنجيني Marsilius von Inghen كثيرا ما عارضا أوكهام وكانت المعارضة تشمل مجال المنطق أيضاً.

وچان بوريدان Jean Buridan - الذي ولد في بيتون Béthune، والذي كان رئيس جامعة باريس في عام ١٣٢٨، ثم في عام ١٣٤٠، توفي بعد عام ١٣٥٨ (ربما في عام ١٣٦٦) - أبعد ما يكون عن الأخذ بكل أطروحات أوكهام حتى إن بعض المؤرخين نسبوا إليه أنه هو الذي أعد لائحة جامعة باريس المناهضة للأوكهامية في ٢٩ ديسمبر من عام ١٣٤٠. ومؤلفاته التي تحيط بكل مجالات الفلسفة (الفزياء، الميتافيزيقا، علم النفس، علم الأخلاق، وكذلك السياسة والاقتصاد) كان لها أثر أكبر من أثر مؤلفات أوكهام على «النهج الجديد». وكان بوريدان - لا أوكهام - هو الذي زود كل جامعات أوروبا الوسطى (ڤيينا وكراكاو وهايدلبرج) بالكتب الأساسية للإسمية وكان له هناك العديد من التلاميذ والتابعين.

أما ألبرت الهيلمشتيتي Albert von Helmstedt أو الريكميرسدورفي von Rickmers-dorff ‹وهو أيضا ألبرت الساكسوني› - الذي كان معلماً للفنون الحرة في باريس من ١٣٥١ إلى ١٣٦٢، وكان رئيس جامعة پاريس ونقيب الأمة الإنجليزية ‹بما فيها الأمم المعتبرة ضمنها› في عام ١٣٥٣ وكان رئيس جامعة ڤيينا في عام ١٣٦٥، ثم مطران هالبرشتات Halberstadt في عام ١٣٦٦ - فكان على رأس الخط الذي شايع «البوريدانية»، على الرغم من أنه تأثر بأوكهام أكثر من تأثره ببوريدان. والحقيقة أنه اغترف من معين الاثنين: أخذ من بوريدان المفاهيم الأساسية في مجال الفزياء (وبخاصة مفهوم القوة المنطلقة أوالدافع impetus force imprimée) وأخذ من أوكهام مبادئ المنطق الأساسية. ولكنه كان وهو يأخذ من هنا وهناك يمارس النقد. بل إنه في تحليله لمغالطة الاشتراك، وصل إلى حد «الهجوم على أوكهام وأنصاره» Ockham et socios eius ذاهباً إلى أن القضية المشككة لا يجوز أن تكون موضوع تمييز ينصب على المعنى، وإنما الجائز فقط هو أن تُقبل أو ترفض أو توضع

موضع الشك - وتلك أطروحة منعتها لائحة جامعة باريس الصادرة في ٢٩ ديسمبر ١٣٤٠.

وإذا قارنّا مقررات ألبرت بمقررات أخرى للائحة التي عرفت باللائحة المناهضة للإسمية («لا يجوز لأي معلم ، أو مجاز بالبكالوريوس، أو طالب يدرّس في كلية الفنون الحرة بباريس أن يجرؤ على أن يعلن أن قضيةً معروفة لمؤلفٍ عن كتاب يتناوله في درسه قضية كاذبة مطلقاً أو بحرفها falsum de virtute sermonis »؛ «لا يجوز لأي إنسان أن يؤكد أن قضية ما كاذبة مطلقاً أو بحرفها لأنها كاذبة بناء على التقدير الشخصي للحدود») ألبرت يضع قواعد تسامح قد تفسر النجاح التربوي الذي حققه كتابه «المنطق النافع المفيد» في أوروبا الوسطى:

١) ينبغي أن نتناول حدود قضية ما بناء على التقدير الشخصي، إلا إذا كان واضحاً بيّناً أن المؤلفين كانوا يفهمون هذه القضية على نحو آخر.

٢) إذا لم يكن من الممكن حقيقة أن يحمل محمول إلى الموضوع إذا لم يكن هذا الموضوع في بديل «مادي أو بسيط»، فله سلطة «إخراج الموضوع» من بديله العادي (أي الشخصي) ليضفي عليه بديلاً «بسيطاً أو مادياً»، وألبرت في مجال الفلسفة الطبيعية يضيق مدى القياس الخيالي.

المنطق في أزمة: صراع الكليات

ليست مشكلة الكليات التي تعتبر وحدها في نظر كل المؤرخين رمز القرن الرابع عشر، إلا وجهاً من أوجه المشاحنة بين الواقعيين والإسميين: فالإسمي لا يقنع برفض وجود الكلي - ولا في صورة كائن ذهني - بل يرفض أيضاً ما يسمى «واقعية الماهية»، «واقعية الوقائع» (الوقائع الذرية عند راسل) أو «الواقع القضوي».

وواقعية الوقائع تبلغ ذروتها في نظرية «القضية في الشيء» propositio in re التي قال بها ولتر بيرلي. ونقطة انطلاق هذه النظرية هي أن هناك علاقة نظام علمي ordo موجودة في مجال الدلالية. أولاً اللغة الملفوظة أو المكتوبة ليست إلا أداة تتبع الفكر المفهومي. وعالِم المنطق لا يشتغل في المقام الأول بالإشارات اللغوية، بل بالمفاهيم. والمفاهيم بدورها تُرجع إلى بنية واقعية.

وكل حد حملي catégorématique له مقابل في الواقع. والمعنى المقصود النهائي للقضايا الذهنية لابد أن يكون هو ذاته «شيئاًما» واقعياً. هذا «الشيء ما» aliquid هو ما يسميه

بيرلي «قضية في شيء» propositio in re . ومن حيث هو عدو لأوكهام فهو يرى أن المعنى المقصود النهائي لقضية ما لا يمكن أن يكون الشيء الفردي نفسه المعين من خلال الموضوع والمحمول، ولا يمكن بصفة خاصة أن يكون تركيبة متشابكة من مفاهيم - وإلا حدث نكوص إلى المالانهاية (وهو ما يمكن أن يكون الحال في مذهب من نوع مذهب روبرت هولكوت، على سبيل المثال، الذي نجد فيه ، بدعوى استبعاد كل واقعية للوقائع، منطوق قضية مثل القضية ذات الفعل غير المصرف Hominem bibere vinum ‹أن يشرب الرجل نبيذاً› يعتبر بدوره مثل قضية بديلة للقضية ذات الفعل المصرف في صيغة التقرير Homo bibit vinum ‹الرجل يشرب نبيذاً›، ولكن مجرد تركيبة متشابكة من الأشياء - هذا المركّب المتشابك هو ما يسميه «قضية واقعية» (انظر Expositio in libros artis veteris, In Cat., proem.,éd. Venetiis, 1509, f 18ra) وإشكالية المعنى المقصود القضوي وإشكالية الكليات تلتقيان معاً في نظرية القضية الواقعية: الأولى تقال بدائياً بألفاظ تضمين والثانية تقال بألفاظ الوجود، وهناك في الحالتين في الواقع موضوع ومحمول. وفي نهاية القرن الرابع عشر نجد عند الواقعيين الأوكسفورديين (چون شارپ John Sharpe، وليم ميلڤيرلي William Milverley، چون تارتيز John TarteyS) أن مفهوم الحمل الشيئي praedicatio a parte rei يعتبر صراحةً بدائياً بالنسبة إلى حمل الألفاظ، أو الحمل اللغوي a parte terminorum لأن حمل الألفاظ ليس إلا إشارة للحمل الواقعي. وبطريقة مشابهة لطريقة مناطقة الصِّيَغ Modistae، ولكن بمصطلحات أخرى غير مصطلحات صيغ الوجود وصيغ التعقل وصيغ المعنى، أخذ الواقعيون بالأطروحة الموصوفة «بالأرسطوطاليسية» عن التوازي الدقيق بين الواقع والتعقل واللغة. كتب وليم ميلڤرلي يقول: «أن يكون هناك حمل واقعي praedicare a parte rei يعني أن يكون هناك وجود حقيقي realiter esse . والحمل المنطقي اللغوي praedicatio a parte terminorum ليس حملاً بالمعنى الخصيص للمصطلح لأنه إشارة حمل حقيقي.» وهذا الموقف يطابق موقف المرحلة الواقعية في فلسفة راسل Russel التي لخصها كين Quine قائلاً : «العالم يحوي أشياء غير لغوية تشبه الجمل والجمل تثبتها.»

والواقعية القضوية لها مصدر آخر غير واقعية بيرلي وهو: نظرية «المعنى الممكن المركب» (significabile complexe) "signifiable complexement" التي قال بها جريجوريو الريميني. صاغها جريجوريو حول عام ١٣٤٠، وهي تعتمد على عدد بعينه من الأطروحات سنراها في العصر الحاضر يعاد تأكيدها على يد أليكسيوس فون ماينونج Alexius von Meinong، وهاهي ذي تصبح هدفاً من الأهداف المحببة إلى راسل: الفرق بين «الوجود هكذا» Sosein و«ال - لا- وجود - هكذا» والواقع المتمثل في أن القضية القائلة بأنه هكذا؛ والفرق بين «الوجود هكذا» والقضية القائلة بأنه هكذا؛ والقول بأن موضوع المعرفة ليس شيئاً مفرداً

فوق ذهني، أي المفرد الماثل للمعرفة الحدسية، وإنما موضوع المعرفة هو تركيبة متشابكة معنية تشابكياً.

وليس جريجوريو الريميني واحداً من الواقعيين. والواقع في رأيه، كما في رأي أوكهام، يتكون من أشياء مفردة. ولكنه أيضاً ليس واحداً من الإسمين. بل لو أخذنا بالمعنى المحدد للمصطلح نجد أنه ليس واحداً من أنصار الوقائع المقصودة faits intentionnels . و«المعنى الممكن المركب المتشابك» عنده خارج نطاق واقعية بيرلي وخارج نطاق شيئية أوكهام: وصيغة الوجود عنده ليست دنيوية، بل الأفضل أن نصف مذهبه بواقعية المواضيع المثالية. ويمكننا أن نلخص مضمونها الجوهري كما يلي: لما كان المفرد مخلوقاً، خلقه الله، فإن وجوده يكون ممكناً؛ وموضوع العلم لا يمكن بناء على هذا أن يكون فرداً مفرداً: فالهندسة - ونكتفي بها مثلاً - لا تتناول مثلثات منفردة وممكنة ماثلة للحدس الحسي، ولكن تتناول خصائص وعلاقات ضرورية تحدد نوعية طبقات من الموضوعات أو حالات مثالية لأشياء. فإذا لم يكن موضوع العلم شيئاً فوق ذهني ممكناً معيناً باسم علم، فإن البنيات المفهومية التي تكوّن موضوع العلم ليست معينة مباشرة بأسماء أعلام، وإنما يشار إليها بتعبيرات مركبة متشابكة - باللاتينية، قضايا بأفعال غير مصرفة مثل Soctratem esse album أن يكون سقراط أبيض، وواقعة أن يكون سقراط أبيض واقعة ليست هي سقراط وليست هي البياض، ولا حتى بياض سقراط. هذه الحالات، حالات الأشياء التي يمكن أن تُعنى، ولكن عن غير طريق استخدام اسم علم، تسمى «المعاني الممكنة تشابكياً signifiables complexement» وتسمى أيضاً «ضرورية وأزلية».

وإذا كان (وهو ما لم يعد الحال اليوم) «صراع الكليات» لا يستوعب وحده بمفرده المعنى الفلسفي للتعارض بين الإسمية والواقعية، فإنه يمثل على الرغم من كل شيء مرصداً جيداً لرصد الفواصل التي تفصل مؤلفي القرن الرابع عشر بعضهم عن البعض الآخر، وتفصلهم عن مؤلفي القرون السابقة.

وهذا لا يستبعد حدوث ارتدادات من قرن لآخر. ونظرية «المعنى الممكن المركب المتشابك signifiable copmlexe» كثيراً ما يقاربون بينها وبين نظرية المنطوق القضوي dic-tum propositionis لأبيلار، ولكن هناك نظريتان أخريان نوقشتا في Logica Ingredienti-bus ظهرتا مرة أخرى من جديد في نهاية القرن الرابع عشر بين واقعيي أوكسفورد: النظرية التي سميت نظرية «التجميع» la collection والتي تلقفها مَنْ تلقفها في نظرية «المؤتلفات» agrégats التي أشار إليها چون تارتيز John Tarteys في كتابه «مشكلات» Pro-blema، النظرية التي سميت نظرية «واقعية الماهية المادية» في تفسير حمل الماهية في

«الكتاب الشامل» Compendium وليم ميڤرلي (الحمل بحسب الماهية هو الحمل الذي فيه ماهية بعينها تكون هي بالضبط الماهية المادية لموضوع ولمحمول هو هذا الموضوع وهذا المحمول، على الرغم من أنه ليس كذلك بحسب شكلية الموضوع والمحمول كما في Socrates est homo communis سقراط هو رجل عادي»)

وصراع الكليات كما عاد في القرن الرابع عشر بدا كأنه إعادة تنشيط للتعارض الذي يهيكل في رأينا كل تاريخ الفكر الأنتيكي، ونعني به: نقد أرسطوطاليس لأفلاطون، ولكنه يهيكله بطريقة خاصة تفسر خصوصيته.

عرفت الفلسفة الأنتيكية صورتين كبيرتين من الواقعية: الواقعية الأفلاطونية للمثل والواقعية الأرسطوطاليسية للجواهر. وعلى الرغم من أن إحداها تكونت بدرجة كبيرة عن طريق نقد الأخرى، فإن الواقعيتين لا تنتميان في نهاية المطاف إلى نفس الحيز النظري - والعكس الحقيقي للواقعية الأفلاطونية هو الإسمية، والعكس الحقيقي للواقعية الأرسطوطاليسية هو المثالية - وقد أثقل خلط إشكالياتيهما ، مثل تعارض خطابيهما، بشكل حاسم على الواقعية في العصر الوسيط. وتعتبر إشكالية الكليات البقية التي بقيت عن هذا الانقسام - وهي بقية اكتست هي نفسها بالخلط الذي حدث عن قليل أو كثير من العمد، في السطور الأولى من كتاب «إيساجوجي» لفورفوريوس. عن السؤال: ما هو الموجود حقاً؟ أجاب أفلاطون قائلاً: «المُثل»، الصور المفارقة؛ وأجاب أرسطوطاليس: الجواهر التي أوتيت صورة - صورة «جوهرية». والصورة منفصلة عن المحسوس أو حاضرة فيه تكوّن واقعية الواقع. وتناول فورفوريوس مشكلة وضع الوقائع المناظرة للحدود ‹أي للألفاظ› مثل «جنس» أو «نوع» - الخمسة القابلة للحمل - تناولاً يرمي إلى تمييزها وإرجاعها إلى علم أعلى من المنطق، فأثقل كاهل الأنطولوجيا الصورية بإشكالية مختلفة تماماً، هي إشكالية دلالية الحدود ‹الألفاظ› التي سيسميها العصر الوسيط «القصد الثاني». أما معرفة نصيب كل مذهب، كل عالَم من العوالم الثلاثة - عالم أفلاطون وعالم أرسطوطاليس وعالم فورفوريوس - في توليفةٍ فقدَ فيها، ابتداء من بونسيوس، كل موقف فلسفي قدراً متزايداً من نسيجه الأصلي، فقد كانت تلك هي المشكلة التاريخية التي طرحتها واقعية العصر الوسيط كما طرحتها من خلال هذه الواقعية غريمتها : الإسمية.

وإذا نحن حصرنا تاريخ إشكالية الكليات بالعصر الوسيط في السمات الجوهرية التي تميزه أمكننا أن نخرج بالسمات الأربع التالية:

١) العصر الوسيط مد حبل النقد الأرسطوطاليسي لمذهب المثل الأفلاطوني طولاً وعرضاً بدرجة كبيرة جداً. وپ. كينج P. King وپ. ڤ. سپيد P. V. Spade يريان بحق أن

«إيساجوجي» (وبالتالي الإشكالية الفورفوريوسية البوئسيوسية المسماة إشكالية «الأصوات الخمسة» quinque voces) ليست المصدر الوحيد، ولا حتى المصدر الرئيسي، لكل المناقشات التي اتصلت حلقاتها في العصر الوسيط حول الكليات. ويبين تاريخ الواقعية بوضوح أن المصادركانت متعددة. ومر أول قطع بين الواقعيين من خلال صميم مذهب المثل، بين جماعتين: أولاً: أولئك الذين كانوا من قريب أو من بعيد (على الأحرى من بعيد، بل من بعيد جداً) يكملون مسار الأفلاطونية منتسبين إلى أفلاطون أو أشياعه البارزين (ماكروبيوس، خالقيديوس، وشهادة الآباء اللاتين أو اليونانيين) وثانياً: أولئك الذين عرضوا اجتهادياً doxographiquement رأياً يمكن أن نصفه بالواقعية والأفلاطونية ولكن دون صلة مباشرة بأفلاطون، لأن تناولهم أفلاطون كان يعتمد اعتماداً يوشك أن يكون كاملاً على الصياغة المبتناة التي قدمها أرسطو وابن رشد لفكره وهما ينقدانه. هاتان الصورتان اللتان اتخذتهما الأفلاطونية تطابقان بصفة عامة عصرين متمايزين: كانت الواقعية التي تنتسب نفسها إلى الأفلاطونية مميزة لواقعيات القرن الثاني عشر (بل إنها أصابت بعدواها جزئياً فكر أبيلار)؛ أما الأفلاطونية المبتناة فنلتقي بها خاصةً في القرن الثالث عشر. ولهذا فإن اللفظين «أفلاطونية» و«أفلاطوني» من الألفاظ التي تحمل أكثر من معنى، ليس فقط لأن محتواهما مختلف، ولكن أيضاً لأن الأفلاطونية الأولى كان لها أنصار بينما الثانية لم يعد يهتم بها إلا المؤرخون. والحقيقة أن أنصار المثل ‹الأفلاطونية› لم يكونوا قط أغلبية في أي عصر من عصور تاريخ الواقعية. يمكننا أن نجد عدداً منهم في القرن الرابع عشر، وعدداً أكبر في القرن الخامس عشر. هؤلاء هم القائلون بـ «الصور المفارقة في شيء غير الله in re extra Deum» - الصورانيون formalizantes - الذين تزعمهم هيرونيموس البراغي Hieronymus von Prag بالفرنسية Jérôme de Prague الذي مات بالإعدام حرقاً. وباستثناء هذه الحالات الاستثنائية لم يكن مذهب المثل الأفلاطوني بل على الأحرى صياغته المسيحية وهي مذهب المثل الربانية الأوغسطيني (وقد ألحق به فيما بعد مذهب ديونيسيوس ومذهب أوسطراطوس النيقي) هو الذي غذى الواقعية «الأفلاطونية» في العصر الوسيط المتأخر. وإذا نحن غضضنا الطرف عن المؤلفين القلائل في الفترة من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، فقد كانت أفلاطونية العصر الوسيط في جوهرها أفلاطونية بدون أفلاطون. أما الصراع بين الإسميين والواقعيين فمن البديهي أن نجد الواقعيين الذين سموا «معتدلين» (الضد أفلاطونيين) قد تعرضوا للنقد على يد الإسميين، ليس فقط باسم أرسطوطاليس، ولكن جزئياً، اعتماداً على نفس الحجج.

٢) أعاد العصر الوسيط بطريقة خاصة تفسير هيكل علاقات التضمين esse in وعلاقات الحمل dici de التي صدّر بها أرسطوطاليس نظريته عن الكليات.

والتعارض بين أولاً : الكلي بالعمومية ويسمى أيضاً كلي بوئسيوس وهو الكلي المعرّف على أنه «ما هو عام تشارك فيه أشياء عديدة» وثانياً: الكلي بالحمل ويسمى أيضاً كلي فورفوريوس وهو الكلي المعرّف على أنه «ما يقال عن أشياء عديدة» - هذا التعارض يمثل صورة محورة من التعريف التوليفي للجواهر (الأولى أو الثانية) وللعوارض (كلية أو مفردة) انطلاقاً من علاقات تضمين وحمل صاغها أرسطوطاليس في الفصل الثاني من «القاطيغوريا». والجدول الأرسطوطاليسي والتعريفات التي سمح بها، لا يبدو عليها أنها كانت مهيأة لدعم إشعال نار مجادلات لا تنتهي. ولكن هذا هو ما حدث: ركز استثمار علاقات التضمين esse in وعلاقات الحمل dici de الجزء الجوهري من المناقشات الأنطولوجية على الكليات، سواء كان السؤال عما إذا كانت أشياء بعينها، «الأشياء الكلية»، تستطيع أو لا تستطيع «الدخول على نحو ما في بنية كل الأشياء التي تنتمي إلى عموميتها، كاملة وفي وقت واحد» أو عما إذا كانت علاقة «الحمل إلى العديد» يمكن أن تنطبق على كوائن غير لغوية وعلى تعبيرات لغوية أيضاً. كانت هذه المناقشات تبدو شرعية وبخاصة عندما أتيح منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر تعريف للكلي عند ابن سينا، تناولته أيدي المعلمين بصياغات متجددة ثم بمواءمات مدرسية، انتهت إلى تكوين منطوق محكم يجمع صراحة علاقات التضمين والحمل. وتولدت الواقعية المتطرفة عندما تطفلت علاقة المشاركة الأفلاطونية وعلاقة التضمين الأرسطوطاليسية إحداهما على الأخرى. وكانت نظرية الاشتقاقية هي التي تحقق فيها التبديل بين الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وحدث هذا التبديل بطريقة لعبت فيها الدلالية مرة أخرى دوراً مؤثراً.

٣) وعرف العصر الوسيط على الأقل صورتين أساسيتين من الواقعية، واقعية أكدت الوجود القصدي intentionnelle للمضامين القضوية propositionnel، وواقعية أخرى أكدت وجود وقائع ذرية atomiques وهي حالات أشياء غير لغوية متمايزة عن الأشياء المفردة وداخلة في العالم مثلها.

٤) أنبأ العصر الوسيط على سبيل الإرهاص برأي من آراء الواقعية الحديثة، عندما أخذ، في معرض النقد المتأخر للأوكهامية، برد الإسمية إلى ما يمكن أن نسميه صورة وسيطية من المثالية.

أسهم كل علماء المنطق واللاهوت في العصر الوسيط المتأخر في مسألة الكليات، منهم العلماء الأقل شهرة : هنري هاركلي، روبرت هولكوت، ولتر شاتون، ريتشارد كراثورن ومنهم العلماء المشاهير: وليم أوكهام، ولتر بيرلي، چون دانس سكوت وأيضاً پيير الأوريولي وچان بوريدان وچون ويكليف John Wyclif (Wiclif). ويمكننا أن نستخلص من كم النصوص

الكبير الذي خلفه هؤلاء وأولئك ثمانية أراء، يمكننا أن نرتبها بحسب الواقعية النامية:

الرأي الأول: هو رأي چان بوريدان وهو يتلخص في أننا، إذا أخذنا بالمعنى الخصيص، لا نتبين أية كلية موجودة في الواقع («في الطبيعة» in rerum natura). فالكلية هي إشارة. والإشارة تكون كلية عندما تدل على نحو ملتبس خالص على عديد من الأشياء المتفقة إما في النوع (مثل الإنسان نوع homo est species) أو في الجنس (مثل الحيوان جنس animal est genus). ويقصد بوريدان بالملتبس الخالص confusa tantum أنه في حالة القضية «الحيوان جنس» animal est genus من الصواب أن نقول إن أي حيوان من الحيوانات هو الحيوان، على الرغم من أن الوارد في القضية ليس أياً منها.

والرأي الثاني: هو رأي أوكهام ويتلخص في أن كل كلي هو مقصودٌ intention أوsigne إشارة تابعة له كدال على المعنى signifiant. المقصود العام وحده (أو بعبارة أخرى: حدود ‹= ألفاظ› اللغة الذهنية) هو الكلي، إذا أردنا المعنى الخصيص، لأنه إشارة طبيعية تدل طبيعياً على العديد من الأفراد التي تتفق في النوع أو الجنس. والإشارات التي يسميها إشارات خارجية signa ad extra (أو هي بعبارة أخرى: حدود ‹أي ألفاظ› اللغة الملفوظة أو المكتوبة) والتي معناها اتفاقي quae imposita sunt ad placitum ليست كلية إلا عرضاً وتفريعاً، لأن «عموميتها» ليست طبيعية، بل ناتجة عن فرض وإتباع.

والرأي الثالث: هو رأي پيير الأوريولي ويتلخص في أنه ليست هناك كلية إلا في النفس، ولكن بمعنى محدد جداً. والحقيقة أن الكليات ليست في نظره أشياء أو إشارات خارجية، ولا مقصودات من النفس (على الأقل إذا أخذنا بالمعنى الخصيص): الوجود الموضوعي esse obiectivum الذي أتيح لشيء عندما يكون في النفس هو وحده بحق وبالمعنى الخصيص: كلي. إذن فالكلي بالمعنى الخصيص هو المفهوم الموضوعي الذي يختم - بدون وسيط، ومن حيث هو موضوع أول وقريب لعملية تعقل - تعقلاً كلياً أو عاماً. إنه المفهوم الذي يمثل «الشبيه الحقيقي» vera similitudo لعديد من المفردات الموجودة في الواقع الخارجي ad extra. وهذا الرأي كان في وقت ما رأي أوكهام - وكان عنده مضمون نظرية الصورة fictum التي هجرها إلى نظرية الإشارة الطبيعية.

الرأي الرابع: هو رأي چوليو الرومي الذي تلقف بعض مقترحات ألبرت الأكبر وقال بأن نفس الشيء الخارجي res ad extra يكون جوانياً مفرداً ويكون كلياً برانياً - برانياً أي بالاشتقاق أو بتسمية برانية denominatione extrinseca أي من «حيث أنه معني بمقصود كلي أو موضوع تعقل عام».

والرأي الخامس: هو الرأي الذي ينسبه مؤلفو القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلى الأفلاطونيين: ويتلخص في أن هناك كليات موجودة في الواقع منفصلة عن المفردات. وهذه الكليات لا يصيبها الفساد مطلقاً ولا تخضع لا للمفردات ولا لتواليها.

والرأي السادس: هو رأي چون دانس سكوت: ويتلخص في أن هناك كليات موجودة واقعياً وهي تُعنى فقط بأسماء مجردة أو بمعادلاتها من حيث أنها تعمل عمل صور موجودة ماهوياً essentiellement في موضوعاتها. ومن هذه الكليات تُستمد التسميات الجوهرية والماهوية والكلية التي تنطبق اشتقاقياً على ما دونها، تماماً كما أن من الصور المفردة المرتبطة بمادة تستخلص التسميات الماهوية المفردة أو كما تستخلص من الصور العارضة التسميات العارضة الكيفية. ويلخص چون شارپ هذا الرأي قائلاً: «الإنسانية هي الصورة السببية التي تجعل كل إنسان إنساناً، تماماً كما أن البياض هو الذي يجعل الإنسان أبيض؛ ومع ذلك فهذه الانسانية ليست هي ذاتها إنساناً، وليس البياض هو ذاته أبيض. فليس هناك إنسان عام، وإنما هناك إنسانية عامة.»

والرأي السابع: هو رأي ولتر بيرلي: ويتلخص في أن الكليات ليست منفصلة عن مفرداتها، بل هي موجودة فيها ipsis inexistentia ولها اتصال ماهوي، ولكن من الممكن الإشارة إليها بأسماء محسوسة وأيضاً بأسماء مجردة. وبعبارة أخرى: يمكن أن يقال عن النوع الإنساني دون فرق: إنسان عام أو إنسان نوعي أو إنسانية أو طبيعة إنسانية. هذا «الإنسان العام» ليس واحداً من مفرداته («الإنسان» أزلي باق غير قابل للفساد، بينما «الناس» <الإنسان بالجمع> زمنيون وفانون قابلون للفساد)، كل ما في الأمر أنه محمول إليهم وبحسب نمط الحمل الصوري formelle الذي جرى تعريفه في رأي سكوت.

والرأي الثامن: هو رأي چون ويكليف: وهو جزئياً نفس رأي بيرلي وسكوت، ولكنه يذهب إلى مدىً أبعد في تأكيد الواقعية. ويتلخص رأي چون ويكليف في أن الكليات موجودة وأنها معنية بالدرجة الأولى بأسماء محسوسة أو مجردة، ولكنها أيضاً واقعياً أو ماهوياً مطابقة لمفرداتها، ولكنها تختلف عنها في الصورة أو بحسب طريقة التعقل secundum rationem. ويرى چون ويكليف أن «الرجل العام» ليس فقط محمولاً إلى المفرد: فهو في الحمل الماهوي مطابق للمفرد ومتمايز عنه صورياً. والعموميات الماهوية communia essentialia تُعنى بغير اختلاف بحدود <= ألفاظ> محسوسة وبحدود مجردة ومركبة في حالة المصدر per complexa infinitiva وهي واقعياً نفس الشيء مثل الإنسان العام والنوع الإنساني والإنسانية وما أسماه أبيلار الوجود الإنسانية <أن تكون إنسانا> esse hominem .
والواقعية الويكليفية استقرت طويلاً في أوروبا الوسطى.

المنطق العالي: طبيعة خيالية وطبيعة واقعية

علم المنطق وعلم الطبيعة مرتبطان بعلاقات وثيقة. يقول ر. پاكيه R. Paqué «المفاهيم الحديثة عن الطبيعة والواقع، وربما كذلك عن الفكر التقني لم يتم إنجازها من أجل ملاحظة بريئة للطبيعة، ولكن من داخل مناقشة منطقية لغوية حول العلاقة بين اللفظ والأشياء، وهي مناقشة اتصلت أسبابها داخل إطارات المذهب الحدي للتمثل supposition الذي كان مهيمناً في ذلك العصر». والرأي عنده أيضاً أن «هذه المناقشة التي شارك فيها أبناء العصر الوسيط محاولين أن يحسموا الصراع حول الكليات لصالح الإسمية المفهومية «للنهج الحديث»، هذه المناقشة هي وحدها التي أعدت مشروع العالَم الذي سيصبح من الممكن في نطاقه بعد ذلك صياغة الافتراضات السببية والقوانين الطبيعية.» هذا الرأي المألوف المتكرر عن العلاقة بين علم المنطق وعلم الطبيعة مفرط البساطة. فقد شهد القرن الرابع عشر مشروعين اثنين «جديدين» متعايشين آخذين برؤى أرسطوطاليسية موروثة عن القرن الثالث عشر (ونغضُ الطرف عن مشروع أوكهام لأنه لم يكن يمهد لعلم طبيعة خاص):

المشروع الأول هو مشروع الحسّابين الأوكسفورديين Calculateurs الذي ينفتح على علم طبيعة قائم على القياس التخيلي وخبرة التعقل دون هدف خبراني (توماس براداوردين، وليم هايتسبري، ريتشارد سوينهيد، روچر سوينهيد، چون دامبلتون، ريتشارد كيلڤنجتون، ريتشارد بيللينجهام: Thomas Bradwardine, v, 1295- 1349, De proportionibus velocitatum; William Heytesbury, Regulae solvendi sophismata, Sophismata; Richard Swineshead (Suisseth), fl. 1340 -1355, Liber Calculationum; Roger Swineshead, De motibus naturalibus; John Dumbleton, fl. 1338 -1348, Summa logicae et philosophiae naturalis; Richard Kilvington, Sophismata; Richard Billingham, fl. 1344 -1361, Conclusiones - ومن الممكن أن نضيف إليهم المؤلف الذي يصعب تصنيفه في مجموعة بعينها وهو ولتر بيرلي Walter Burley, De primo et ultimo instanti, De intensione et remissione formarum); والمشروع الثاني هو مشروع مدرسة بوريدان (ألبرت الساكسوني ومارسيليوس الإنيجيني) الذي تأسس على واقعية معرفية متزمتة واقترح نظرية حركة قائمة على مفهوم القوة الكامنة force imprimée أوالدافع impetus، ومن ورائها كوسمولوجيا أصيلة ترفض الرؤيا العربية التي ذهبت إلى بث الحياة في السماء.

كان هناك إذن علمان طبيعيان جديدان لاتينيان نوعياً تطورا ضد العلم العربي القديم الذي أتى به العرب: ١) علم الطبيعة الرياضي القائم على الترميز configuration أو الحساب Calcul، ٢) وعلم الطبيعة البوريداني الذي يمكن أن نضيف إليه علم طبيعة نيقولا

أوريسم Nicole Oresme (تقريباً ١٣٢٥ -١٣٨٢) الذي شارك في عالم «الحسابين» الأكسفورديين (عن طريق منهجه الخاص بـ« ترميز الكيفيات والحركات») ولكنه احتفظ أيضاً بتوجُّه خبراني «و» تأصُّل في الأرسطوطاليسية. أما علم الطبيعة الأول فقد نسف إطارات تقسيم العلوم التقليدية بأن أنجز بداية ترييض علم الطبيعة ‹إدخال الرياضيات في علم الطبيعية›. وأما علم الطبيعة الثاني فقد حطم صورة العالم القائمة على الفصل الجذري بين العالم تحت القمر والعالم فوق القمر (السماوات التي تجيش بحياة من العقول المحركة) بأن أخضع كل الأجرام، سواء كانت أرضية أو سماوية (كواكب)، لقانون واحد هو قانون القوة المنطلقة . غزا العلم الأول إيطاليا مثيراً غضب الهومانيين وغزا العلم الثاني كل أوروبا الوسطى من براغ إلى كراكاو - وإيطاليا أيضاً. ولم يتحقق التجميع المستحيل للعلمين معاً- وهو ما خط أوريسم خطوطه الأولى- إلا على يد جاليليو.

الإسمية وفلسفة الطبيعة

لكل علم أنطولوجيته، مجموعة أو مجموعات من الكيانات entités يقبل بوجودها بأي معنى يُعطى لكلمة «وجود» - بما في ذلك مجرد «الوجود كموضوع للعلم» - ويجتهد في تحديد بعض الخصائص الملحوظة. وثمة طريقة لتحقيق هذا البرنامج تقوم على القول بأن العلم أي علم يتكلم عما هو موجود - أي عن مجموعة متعددة من الموضوعات الفردية - ويقول عنه شيئاً ليس بالهين بأنه يبين عنه عدداً معيناً من القضايا المثبتة الصادقة مستنتجة بالاستدلال من مقدمات مقبولة بحسب قوانين الاستدلال البرهاني raisonnement démonstrat-if. ومن أجل مثل هذا التناول فإن المشكلة الأساسية للعلم تصبح مشكلة دلالية، لأن تحديد مجال علم الطبيعة يتم طبقاً للمحكات الدلالية عن شرط الحقيقة في القضايا المثبتة الصادقة. هذا هو منظور الإسمية بعامة والبوريدانية بخاصة.

في المنظومة الفلسفية المسماة إسمية، والتي يمكن أن نسميها أيضاً «الشيئية» réisme (انظر ف. برنتانو F. Brentano) نظرية لا يمكن أن تقبل الأنطولوجيا على اعتبار أنها موجودة إلا الجواهر الأولى والكيفيات - ما يمكن أن نسميه أنطولوجيا جزئياتية ontologie particulariste (انظر J. Murdoch) أو شحيحة parcimonieuse (انظر P. Alfiéri) - نجد أن نظرية شروط صدق القضايا المقولية تقول إن المقولة المثبتة تكون صادقة إذا كانت حدودها موضوعات ومحمولات تدلل على نفس المفردات الموجودة، في حين أن المقولة المنفية تكون عموماً صادقة إذا كان الحد الموضوع لا يرجع إلى أي مفرد موجود. والمشكلة المعرفية الأساسية في نظر من ذهب مذهب الشيئية هي أن يحدد لكل علم الكيانات التي يمكن أن

تتمثل الحدود التي تكون موضوعات قضية علمية. وكان چان بوريدان يقبل تحت اسم التمثل الطبيعي suppositio naturalis الإرجاع المحايد زمنياً للحدود موضوع القضايا العلمية أو البرهانية، فالمنطوق العلمي في رأيه قضية لكي تكون صادقة لا تتطلب أن يرجع موضوعها إلى أشياء موجودة في الوقت الذي تتعين فيه - إنها صادقة حتى إذا كان موضوعها يرجع إلى ماض أو مستقبل. وعن السؤال المتحامل على كل علم - «ماهي الكيانات entités المهيأة للمثول في توسيع نطاق الحدود موضوعات القضايا العلمية؟» يجيب بوريدان إجابة تضم الماضية والمستقبلة إلى جانب الحاضرة.

وإذا كانت المشكلة الأنطولوجية الأساسية لعلم الطبيعة هي معرفة إلى أي مدى تصل موضوعات القضايا التي تكون أهداف علم الطبيعة، فإن المجال التي سيشهد تباعد المدارس، بل المؤلفين، لا يمكن أن يكون ألا مجال الممكن. نتناول أولاً مفهوم علم الطبيعة كما نستخلصه من الصياغة البوريدانية «للشيئية»، وهو مفهوم يمكن أن نصفه على النحو التالي: علم الطبيعة ليس علماً تجريبياً بل هو علم برهاني؛ والعلم البرهاني، من حيث هو علم، يتكون من قضايا علمية؛ والقضية العلمية قضية صادقة على نحو رفيع وهي صادقة على الدوام (أو هي محايدة زمنياً) ؛ والقضية العلمية قضية مقولية مثبتة صادقة. وينبني على ذلك أن: الأشياء التي لا تنتمي إلى الطبيعة لا تنتمي إلى علم الطبيعة؛ والأشياء التي لا تنتمي إلى الطبيعة أشياء لا يمكن أن تظهر كممثلات supposita للحدود موضوع القضايا العلمية. والقضايا التي تأتي فيها حدود تشير إلى أشياء لا تنتمي إلى الطبيعة ليست قضايا علمية.

فمسألة شروط الصدق إذن مسألة رئيسية. والواقعية المعرفية للتيار الشيئي تظهر بوضوح في الأفكار المنطقية اللغوية التي تناول بها ألبرت الساكسوني «الخلاء».

فألبرت يقبل قضية من نوع «الخلاء (vacuum) le vide هو مكان لا يملؤه أي جرم» ولكنه يحدد مباشرة مدى هذه القضية. في هذه القضية كلمة «هو est» ليست مستخدمة في المعنى الخصيص للكلمة ولكنها تساوي فقط كلمة "يعني"». والموضوع - الخلاء le vide (vacuum) - يدل (يشير) ، ولكنه يدل على شيء ما لا يوجد ولا يمكن أن يوجد طبيعياً - فألبرت من هذه الناحية أرسطوطاليسي. القضية المقولية المثبتة التي يرد فيه «خلاء» كموضوع لا تنتمي إذن إلى العلم البرهاني المختص بعالم الطبيعة، لأنه من غير الممكن الانتقال من قضية «الخلاء (vacuum) le vide هو مكان لا يملؤه أي جرم» إلى قضية «الخلاء موجود» (vacuum est). وعلى الرغم من سمتها الوصفية فإن قضية «الخلاء le vide (vacuum) هو مكان لا يملؤه أي جرم» ليست قضية من شأن علم الطبيعة: فليس فيها

موضوع من موضوعات علم الطبيعة قد عُرِف، أو قد أصبح في المتناول، عن طريقها - وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، ما دامت قضية «الخلاء موجود» (vacuum est) خطأ؟

هل معنى هذا أن الإنسان لا يعرِّف لفظاً إلا إذا تكلم عن الخلاء؟ ألا يمكن أن نتخيل الخلاء؟ في كتابه Perutilis logica يشير ألبرت إلى هذا الافتراض ‹افتراض التخيل›، ولكنه لا يشير إليه في هذه المرة أيضاً إلا لكي يضيق مداه. فهو يكتب: «فيما يتصل بالطريقة التي يتمثل بها حد «خلاء» في القضية «الخلاء لا يوجد» فالرأي عندي أنه يتمثل على نحو شخصي. وإذا سأل سائل: علام يتمثل؟ أقول إنه يتمثل على ما يمكن أن نتخيل أنه يكون الخلاء pro ist quod imaginari potest esse vacuum». فما معنى pro ist quod imaginari potest esse vacuum؟ ولماذا اللجوء إلى الخيال؟ هذه الطريقة يمكن أن تبدو بلا فائدة: إذا نحن طبقنا قاعدة شروط صدق القضايا الجزئية السالبة (قضية جزئية سالبة الموضوع فيها ع والمحمول ح صادق إذا كان امتداد ع خاو أو إذا لم يكن امتداد ع متضمناً في امتداد ح) أمكننا بسهولة أن نقبل بأن vacuum non est صادقة. هذا هو رأي ألبرت من حيث هو عالم طبيعة. ولكن المشكلة هنا هي: أي علم يمكن أن يتضمن افتراض وجود الخلاء؟ الإجاب عن هذا السؤال تفترض قراراً فلسفياً. ربما قال البعض هذا العلم هو «علم الطبيعة»، وهذا رأي رفضه ألبرت وبوريدان. ليس هناك علم طبيعي يمكنه أن يضم إليه وجود الخلاء على نحو افتراضي. هناك علم واحد يمكنه أن يضم إليه هذا الافتراض، ولكن على نحو فوق طبيعي: علم اللاهوت.

والقائل بالشيئية يمكنه أن يتخيل الخلاء، وبوريدان يستخدم صراحة عبارة «يتخيل الخلاء»، بل يمكنه أن يتخيله بطرق مختلفة: والخلاء الذي يُتخيل على هذا النحو ممكن بناءً على القدرة الإلهية المطلقة التي تسمح بأن نعتبر ممكناً كل ما يستطيع الله أن يفعله، وهذا هو ما يبرر الافتراض المطروح؛ أما من الناحية المعرفية فيظل الأمر من شأن الاعتقاد (creditum) "croyance" لا من شأن العلم ratione naturali probatum. بعبارة أخرى: من الممكن الاشتغال بالخلاء بطريقة وراء لغوية، أي بطريقة التعريف، بل يمكن تخيل الخلاء، ولكن ليس من الممكن الأخذ بوجوده كافتراض في علم الطبيعة. لم يكن التخيل والاستدلال الطبيعي إذن ينهضان بمشروع مشترك. وقد عبر عن هذا هـ. هوجونار -روش H. Hugon-nard-Roche بعبارة لا مفارقة فيها: عالم اللاهوت، هو حارس الدين (وبالتالي حارس القدرة الإلهية) فهو الذي يناط به اختبار حالات التخيل.

وجدت مدرسة بوريدان نفسها هكذا بعيدة كل البعد عن التيار الكبير الآخر في فلسفة الطبيعة في القرن الرابع عشر، أعني التيار الذي يمثله علم الطبيعة الحسابي القائم بشكل

مكثف على أساس الالتجاء إلى الاستدلال التخيلي وإفساح مكان كبير للصورالمطابقة con-trefactuels. أما أن هناك تناقضاً بين علم الطبيعة الإسمي وعلم الطبيعة الحسابي فليس أمراً معترفاً به بالإجماع. فالرأي عند ميردوك J. Murdoch أن الأخذ بالاستدلال المستند على التخيل secundum imaginationem يميز فلسفة الطبيعة في القرن الرابع عشر كلها، ويساند على الأقل جزئياً، الأنطولوجيا الجزئياتية. والرأي عندنا أن هناك قاعدة معرفية واحدة بالفعل لكل الفلسفة الطبيعية في القرن الرابع عشر، وما كان افتراق الإسمية والحساب إلا انطلاقاً منها.

والقاعدة المعرفية للقرن الرابع عشر تتمثل في تعديل رباعي دخل على المتاح من علم الطبيعة المختلطة بعلم المنطق:

١) تغيير في مفاهيم البرهنة و«اليقين» certitude نجم عن استيعاب «المواضع الجدلية» topiques في نظرية التوالي وممارستها العملية consequentiae

٢) النمو العملي لهذه النتائج في المناخ الفكري الجديد الذي فتحته الألعاب المنطقية على الصور المطابقة (لعبة الالتزامات).

٣) تطوير نماذج جديدة من الوجهات modalités (الممكن، المحال، الضروري، الممكن مستقبلاً) على أساس المتحصلات أو مشكلات لاهوت القدرة الإلهية المطلقة

٤) انتهاء هذه الاتجاهات المتضافرة إلى القالب format النظري التجادلي للمغالطات so-phismata.

هذه العوامل الأربعة حكمت تدخل الاستدلال التخيلي في علم الطبيعة. ومع ذلك فقد بقي علم الطبيعة على أشكال مختلفة بحسب المدارس: فإذا كانت خبرة التعقل قد قبلها الحسّابون الذين كانت أنطولوجيتهم نسبية بالقياس إلى عالم الخطاب الذي انفتح شيئاً فشيئاً في الألعاب المنطقية، فقد رفضها الشيئيون. ولما كان الاستدلال التخيلي يتصل بالتناول المنطقي للمواقف غير النمطية، فقد كان إدخاله في علم الطبيعة يفترض أن يكون الإنسان قد قرر أن يستدل انطلاقاً من الممكنات غير الموجودة وأن يستخرج التوالي الرفيعة. وإمكانية الاستدلال المنصب على مواقف ليست مقررة خبرانياً إمكانية جرى استكشافها في ألعاب التجادل حول المغالطات. ولكن هناك تحليلات مختلفة للممكن والمُحال والطرق المختلفة لإدراك المغالطة.

وقد ميز أبناء العصر الوسيط ثنائيتين للعلاقات بين الممكن والمحال:

أ) ثنائية: المحال-المتناقض / الممكن - بلا تناقض

ب) ثنائية: المحال - طبيعياً / الممكن - فوق الطبيعي.

ودور المحاجة بحسب التخيلsecundumi maginationem كما يعّرفه ميردوك J. Murdoch يتمثل في تدبير وسيلة لدفع تحليل مشكلة «إلى ما وراء الإمكانات الفزيائية في رأي أرسطوطاليس» حتى الوصول إلى «كل ما يمكن قبوله منطقياً» أو بعبارة أخرى «ما لا يتضمن تناقضاً في داخله». فمجال علم الطبيعة لا يستبعد إذن إلا «المحال-المتناقض» وهو يضم كل «الممكن - بلا تناقض»، وهو الممكن طبيعياً و«الممكن - فوق الطبيعي»، أي بقدرة الله المطلقة per potentiam absolutam Dei . وهـ . هوجونارH. Hugonnard يفسر أطروحة ميردوك J. Murdoch على النحو التالي: «واستناداً إلى هذا التقسيم، يمكن أن يكون عالم الطبيعة مخولاً الحق في دفع الاختبار إلى ما وراء الإمكانات الفزيائية التي تلقاها بالطريقة المعتادة عن التراث الأرسطوطاليسي، وفي بناء أو محاولة بناء التوالي التي تحوي القضايا الممتنعة طبقاً لمسار الطبيعة secundum cursum naturae بشرط واحد فقط هو أن تظل في مجال المسموح به منطقياً.» ونتوقف عند عبارة «يمكن أن يكون عالم الطبيعة مخولاً الحق...».. لنسأل: هل كان يمارس هذا التخويل؟ صيغة «يمكن أن يكون» تبين أن تحليل ميردوك لا يشمل كل علماء الطبيعة، <الذين اختلفت اتجاهاتهم>. بعبارة أخرى: كانت هناك في القرن الرابع عشر، انطلاقاً من القاعدة المعرفية الواحدة .عدة اتجاهات ممكنة.

هذا التضامن الإشكالي بين العنصرين الأولين «للقاعدة المعرفية» (وهما [أولاً] تغيير مفهوم اليقين البرهاني نتيجة مجادلات التوالي [ثانياً] التناول المنطقي للصور المطابقة نتيجة مجادلات الالتزامات) تشهد عليه أهمية «التالي الآدمي<آدم البالشامي>» cosequentia Adamitorum وهو ex impossibili sequitor quodlibet (= عن المحال ينجم أي شيء) في إشكالية علم الطبيعة في القرن الرابع عشر وفي التفسير التناقضي الذي تلقاه على يد الإسميين والحسّابين. ومن السمات المميزة للشيئية في الفلسفة الطبيعية أنها رفضت فيها استخدام القاعدة الآدمية <آدم البالشامي> على الرغم من أن هذه القاعدة كانت موضوعة في الصف الأول من قواعد التوالي البسيطة في المنطق الخالص.

هذا الرفض يرتبط بدوره بتقييد ثان لمنطق التخيل يبين مدى الواقعية المعرفية عند الإسميين البوريدانيين: «وقد أدى استخدام المحكات الدلالية للتقنيم في اختبار الممكنات إلى استبعاد فوري من علم الطبيعة للقضايا المتضمنة حدوداً مجردة من المتمثلات بحسب المسار العادي للطبيعة.» (انظر H. Hugonnard). بعبارة أخرى: بدلاً من تكوين لغة من «اللغات التحليلية» (انظر ميردوك) حيث أنها شجعت بشكل موحد على نهوض علم طبيعة «واحد»

جديد، نجد نظرية التمثل تُخضع لقواعدها الاختبار الإسمي لمسائل الفلسفة الطبيعية: «كان الرأي عند ألبرت الساكسوني أن نظرية التقنيم تحد من الممكن بمعناه الطبيعي.» وينطبق نفس الشيء على تلك «الأداة التحليلية» الأخرى المفروض فيها تكوين الأنطولوجيا الجزئياتية سواء كانت أوكهامية أو بوريدانية - ويرى ميردوك أن عنصراً حاسماً آخر ظهر هنا في تكوين علم الطبيعة الجديد رافضاً كل دور.

وإذا لم يكن من الممكن القبول بتوسيع نطاق الحدود العامة لعلم الطبيعة التخيلي ad imaginabilia، فإن الأطروحة الشيئية تنتهي في نهاية المطاف إلى القول بأن عالِم الطبيعة الشيئي لا يمكنه أن يعرف شيئاً واقعاً انطلاقاً من مقدمات لم تتحقق ولا يمكن تحقيقها على الطبيعة (فالممكنات الفوق طبيعية لا تدخل في مجاله). كان هناك في القرن الرابع عشر علمان طبيعيان واجه أحدهما الآخر: علم الطبيعة الشيئي وعلم الطبيعة الحسابي. وعلى عكس الآراء المتوارثة لم يؤد الاهتمام بالجزئيات في الأنطولوجيا الأوكهامية إلى قيام علم طبيعة مؤسس على الاستدلال التخيلي. لم تكن الإسمية والحساب مرادفين. كان للإسمية يقيناً عند نقطة الانطلاق - كما بيّن أ. جودّو A.Goddu - أثر في توظيف معين للمفاهيم، وفي ازدهار منهج التجريد، وفي الحفز على «تطوير تقنيات قياس جديدة». ولكن، حتى إذا كان المفهوم الإسمي عن الاستمرار والانقسام واللانهائي يمثل دعامة فلسفية للتحليل الرياضي للطبيعة، وحتى إذا كان منهج الإسمية التجريدي يمكنه هنا وهناك تطبيق شرطٍ مثالي أو ممكنٍ منطقياً على الفهم وعلى تفسير الحالات الواقعية أو الممكنة فزيائياً، باختصار حتى إذا كانت الإسمية تنتهي إلى الفكرة التي مفادها أن الإمكانات المنطقية لها نفع مفهومي، فإن الإسمية لم تصل إلى الحد الذي تكون فيه «مبدعة». هكذا غاب الإبداع. وكان غياب الإبداعية هذا نتيجة رفض التخيل. كان المفروض أن تتم تسوية مسائل علم الطبيعة بطريقة خبرانية، فلما ظهر افتراض مبدأ القصور الذاتي نأى عنه الذاهب مذهب الإسمية الأوكهامية وتراجع بالضرورة، لا لأن المبدأ منطقياً محال، ولكن لأنه يلوح (لناظريه) خطأ، أي أنه «منطقياً ممكن، ولكنه لاواقعي».

وإذا نحن قارنّا علمي الطبيعة اللذين تصارعا على الهيمنة في القرن الرابع عشر، علم الطبيعة الآخذ بالإسمية وعلم الطبيعة الآخذ بالحساب، وجدنا أن العيب القاطع الذي عاب الأوكهامية، وكذلك المذاهب الطبيعية الآخذة بالقوة الكامنة force imprimée أو الدافع impetus، التي طورها بعض البوريدانيين، يكمن في العجز عن الإدراك الحقيقي لأن الافتراض الذي يقرر حالة ليست واقعة يمكن أن يأخذ مأخذ الصدق لتفسير أو لوصف ظاهرة واقعة. وعلى العكس نجد الحسّابين، بتناولاتهم المنطقية القبلية للصور المطابقة، يصلون إلى نتائج علمية لا سبيل إلى نقضها (مثل صياغة النظرية المسماة «نظرية الحركة الوسطى» عن الحركة

التي تتزايد على نحو موحد). وأياً كانت ألوان النجاح الذي حققوه في مجال ترييض علم الطبيعة، فقد كانت جهودهم مرتبطة بالشروط النوعية للمغالطات وللألعاب المنطقية ارتباطاً مفرطاً يحول دون إعطاء صورة جديدة عن الواقع. وأ. جودو يرى أن: «من الجائز أن تكون جهودهم قد تمت دون التزام ميتافيزيقي ودون خط سلوك نظري دقيق من جانبهم». ونحن، دون أن نصل إلى هذا المدى، يمكننا أن نقدر أن المنطق المعرفي والرياضيات البحتة أفادت من بحوثها أكثر مما أفاد علم الطبيعة بمعناه الخصيص.

التفكيرية، المنطقية، الإنجيلانية:

قيام السياسة

الإنسان المثقف المعاصر المتمسك بقيم الحياة الرفيعة يلوح له العصر الوسيط في آن واحد وعلى نحو متناقض عصر المفكرين intellectuels وعصر التضحية بالعقل intellect، عصر الالتزام السياسي الأسمى وعصر الرفض الكامل للدنيا. وبين لهيب الإعدام حرقاً، وملاحقات المحاكمات، والأحكام الرهيبة وصنوف العنف الغاشم المجرد من كل إحساس، لا يعرف الجوال في جنبات التاريخ كيف يتناول هذه القرون العشرة التي، للعجب، تفتنه وتخيب رجاءه، سواء بسواء: من قصص روائية تحولت إلى أفلام سينمائية صاخبة ربما اعتقد أنه يعرف اسم الشيء- فصدى الصوت لا يفتأ أن يأتيه من ناحيته: هذا الشيء اسمه «السياسة»، فكل شيء سياسة - ولكن الحياة السياسية، بالذات، في العصر الوسيط تبدو له أكثر عتامة واستغلاقاً على الفهم، وأكثر غرابة منها في أي عصر آخر من عصور التاريخ. كيف نعتبر «سياسية» تلك المشاجرات التي جرت بين الطوائف الدينية أو المنازعات التي احتدمت بين بابا وملك حتى ولو كانت اللعنة قد حاقت به؟ إن الوجود المكثف للواقع الديني، والواقع الاجتماعي للكنيسة، والبعد السياسي لما هو لاهوتي، كل هذه الأمور تبدو لنا اليوم مفرطة الغرابة على نحو يباعد بينها وبين أن تكتسي أيضاً بمعنى سياسي.

هذه هي مفارقة تسجيل العصر الوسيط في داخل عرض التاريخ، فبريكليس Periklês أو ديموسثينيس Demosthênes أقرب إلينا سياسياً من وليم أوكهام أو چان الباريسي. وإذا كان المنشور البللوري الذي يحلل الضوء ويبين لنا ألواناً مختلفة للوضع السياسي الاجتماعي للكنيسة في العالم المعاصر يعرقلنا فلا نستطيع أن ندرك على الفور أصالة العصر الوسيط وأهميته في التاريخ السياسي للإنسانية بعامة وأوروبا بخاصة، فهناك سمة مميزة لعصرنا الذي يبدو عليه، على العكس، أنه يستطيع بناءً عليها، أن يطلب على الفور ومن أجلنا جميعاً رحلة في داخل تلك الألفية البعيدة، هذه السمة هي: صدمة الأصوليات، أو إذا فضلنا، تزايد

القوة السياسية للأصوليات، مسيحية كانت أو إسلامية. من وجهة النظر هذه ، فإن المسألة التي تتصف بأنها وسيطية نمطية، مسألة بيان حدود سيادة السلطة الزمنية والسلطة الروحية، تعود فتكتسب حداثة غير متوقعة، ومعها مشكلة الجذور والافتراضات المسبقة اللاهوتية والفلسفية حول تمييز مركّب، ولكنه أقل ضعفاً مما توحي به الصفعات التي تلقاها اليوم.

وسوف نفحص هنا بعض الأوجه الهامة لتدخل الفلاسفة واللاهوتيين في الحياة السياسية بالعصر الوسيط، مركزين اهتمامنا على الفترة «المرفقية»، ‹التي تشبه المرفق في الذراع›، أعني فترة ظهور ثم ازدهار الجامعات، من حيث هي المكان المؤسسيّ u institutionnel سنسميه «السلطة الثالثة»، السلطة العقلية (الدرس الجامعي studium)، الشريك الملزَم والعدو بين الحين والحين للسلطتين الأخريين: السلطة المدنية (الحكومة regnum) والسلطة الدينية (الإكليريكية sacerdotium).

الجامعة من حيث هي بنية سلطة

إذا لم نكن نستطيع أن نضع العصر الوسيط كله تحت علامة المؤسسة الجامعية - فظاهرة الجامعة تأخرت تأخراً مفرطاً، إذ بدأت في القرن الثالث عشر - فإننا كذلك لا نستطيع أن نفكر في علاقة العالِم أو رجل الثقافة الوسيطية بالحياة السياسية في عصره مستبعدين الجامعة.

شهدت الفترة من عام ١٢٠٠ إلى عام ١٥٠٠، مع الجامعة، في قلب الجامعة، حول الجامعة أو ضد الجامعة، الجانب الرئيسي الجوهري من اللقاء بين المفكرين والسياسة. كانت الجامعة عنصراً وممثلاً وساحة بالنسبة إلى الحياة السياسية في العصر الوسيط الغربي، كانت ظاهرة، كما رأينا، خصيصة بالغرب اللاتيني، لم تكن غريبة على الازدهار الذي شهده العالم الغربي إبان العصر الوسيط المتأخر، ولم تكن غريبة كذلك على التأثير السياسي الذي ستمارسه تدريجياً على بقية العالم. كانت الجامعة هي السلطة الثالثة في مجتمع العصر الوسيط. ولقد توالت بعد العصر الوسيط قرون عديدة امتلأت بالدعاية، الدعاية للهومانية، والدعاية لحركة الإصلاح الديني، والدعاية لديكارت، والدعاية للتنوير، أدت إلى ما تعاني منه جامعة العصر الوسيط من نقص لا جدال فيه نال من سمعتها وأصاب صورتها الحقيقية. وما جامعة العصر الوسيط إلا المكان الذي تكوّن فيه علم سياسي جديد طبقاً للمعايير المعهودة التي أخذ بها العمل الجامعي (وأهمها: استيعاب نص مدونة مرجعية، تمثلت بصفة أساسية جوهرية في كتابين : «السياسة» و«الاقتصاد» لأرسطوطاليس)؛ وما جامعة العصر الوسيط إلا المكان الذي تعلم فيه بصفة عامة أولئك الذين مارسوا فيما بعد نشاطاً «حكومياً»

؛ وما جامعة العصر الوسيط إلا المكان الذي صيغت فيه طائفة من مثل عليا للحياة أدانتها الكنيسة، ولكنها بثت إشعاعها خارج الجامعة، إلى المجتمع المدني بوساطة جامعين قدامى؛ وما جامعة العصر الوسيط أخيراً إلا مكان سلطة نوعية، لعبت بهذه الصفة دور الحَكَم، أو الأداة أو الصلة في الحياة السياسية المعاصرة لها.

لم يكن المنعطف الجامعي مجرد مرحلة في تاريخ المؤسسات التربوية الغربية، بل كان تحولاً أخذ به المجتمع الأوروبي في مجموعه في اللحظة التي انفتحت فيها ثقافته انفتاحاً ضخماً على منابع جديدة للمعرفة عن طريق ترجمة ونشر الأعمال الفلسفية والعلمية العربية. كانت الجامعة مكان تثاقف أوروبا، ولكنها كانت كذلك عاملاً حاسماً في تسييس أوروبا، ليس فقط عن طريق إنتاج كم متكامل من المعارف السياسية، ولكن أيضاً عن طريق الدخول طرفاً متحزباً في الصراعات التي أسهمت في الخروج بها إلى مجال التعبير عن المفاهيم، وأيضاً بأن جعلت من هيكلة الثقافة على شكل المؤسسات سلاحاً سياسياً قوياً ودائماً.

إن النظر إلى الفلاسفة واللاهوتيين الاسكولائيين في إطار الحياة السياسية التي عاصروها، لا يعني تقديم حصر لمذاهبهم السياسية، ولا يعني تناول تاريخ الفلسفة السياسية الوسيطية، ولا حتى كتابة فصل في تاريخ الأفكار السياسية، إنما هو محاولة لرؤية كيف لعبت بنية اجتماعية، هي الجامعة، منتجةً ألواناً نوعية من الخطاب، في عملها كمؤسسة ، بل أيضاً في علاقاتها مع السلطتين القائمتين، دوراً في تشكيل المضمون السياسي ليكون كياناً ممتداً، مطعوماً على - أو مصنوعاً من - المضمون الاجتماعي والمضمون الديني والمضمون الحقوقي والمضمون اللاهوتي والمضمون الروحي والمضمون الفلسفي. إن الظاهرة التي ينبغي على المؤرخ أن يصفها هي، كما بيّن ج. لوجوف J. Le Goff، «تكوين السلطة الجامعية»، هي بعبارة أخرى إنجاز شكل جديد من المنظومة الثلاثية الوظائف التي قال بها دوميزيل Du-mézil ، يتكون من السلطة الكهنوتية ، والسلطة الملكية والسلطة الجامعية - sacerdo-tium,regnum,studium -

وبناءً على وجهة النظر هذه فإن التمييز الذي قال به أنطونيو جرامشي Antonio Gram-sci ‹فيلسوف الماركسية الإيطالي ١٨٩١ -١٩٣٧› بين المفكر العضوي والمفكر الناقد والذي استخدمه لوجوف ليصنف أنماط المثقفين في العصر الوسيط يجب أن يمتد ليشمل المؤسسات ذاتها. ولا يجوز أن يتركز التفكير على صراع المفكر الناقد مع الجامعة، وعلى صراع الفرد مع «اتحاده» المهني، ولا على تفضيل عناصر التوتر الداخلي على الحركة الجامعية الديناميكية، ناسين أن ممارسة السلطة الجامعية كانت أيضاً متجهة نحو الخارج، خارج الجامعة، وأنها كانت على التبادل، أو تزامنياً، عضوية وناقدة. ولا يقتصر الأمر على أنه ليس

هناك المفكر العضوي البحت أو المفكر الناقد البحت، وإنما هناك المفكر الذي يكون تارة في موقف عضوي وتارة في موقف ناقد: والجامعة نفسها يمكن أن تكون ناقدة في أثناء عملها العضوي، فتقوم بدور سلطة مضادة لصالح السلطة الكهنوتية أو السلطة الملكية، أو تنتصر لمصالحها الخاصة فتحرض إحدى السلطتين على الأخرى.

دانتي أليجييري والمثل الأعلى السياسى للجامعة

كيف نصف «العقلية الجامعية»؟ ج. لوجوف يميز هذه «العقلية» بالاتجاه إلى «التفكير» raisonner (الذي لا ينبغي أن نصمه بـ «العقلانية»)، روح الانتماء إلى الاتحاد المهني، وبمعاداة الإكليريكية، وبالكلف بالمجادلة. ومن الممكن، من ناحية أخرى، اعتبار العقلية الجامعية مجسمة للطريقة التي قال عنها دانتي - الذي لم يكن جامعياً محترفاً - إنها تحول إلى رؤية حقيقية للمجتمع ذلك البعد السياسي للأخلاق الأرسطوطاليسية ممثلة في النظرية théôria كما درّسها المعلمون الإبنرشديون الذين (ربما) استمع إليهم في باريس. أياً كان الأمر، فمع دانتي يلتقى تأويلا «المفكر» كلاهما معاً: التأويل القديم والتأويل الحديث.

و«الإنسان النبيل l'homme noble»، الذي جسمه تاريخياً الإمبراطور فريدريش الثاني الهوهنشتاوفي والذي أشاد به دانتي في كتابه «المأدبة» Convivio وهو أول «منشور للمفكرين intellectuels » يصدر بلغة عامية هي اللغة التوسكانية الدارجة، هو بلا مواربة المفكر، رجل العقل، هو الفيلسوف الكامل في تصور معلمي الفنون الحرة الباريسيين في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، أولئك الذين أدانهم مطران باريس في عام ١٢٧٧. ودانتي أليجييري Dante Alighieri في إشادته السياسية بـ «النبل» nobiltade يستأنف، ربما دون أن يعرف وعلى النحو الذي سنبينه، صورة الإمام الفيلسوف التي تصورها الفارابي، ومن ورائها صورة الملك الفيلسوف التي تصورها أفلاطون. وعلى نحو أكثر جذرية ترتبط كل سياسة دانتي بنظرية العقل المشائية. ودانتي واحد من المشايعين الرئيسيين في العصر الوسيط للمثل الأعلى الملكي. وهو لم يشايع الملكية العالمية لأسباب من التقنية السياسية: فهو على عكس أرسطوطاليس لم يقارن أشكال الحكم المختلفة ليقرر بعد ذلك أيها أفضل أو أنسب لهذه المدينة أو تلك. إنه لم يستمد الإلهام من كتاب «السياسة» لأرسطو، بل من كتاب «النفس» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أي من علمي النفس والأخلاق. والتبرير النهائي للملكية عنده هو تحقيقها لنظرية عالمية théôria universelle. فسياسة دانتي سياسة عقل intellect. ولما كان الابنرشدي چان الچاندوني قد أفاض في تناول نفس البعد السياسي لعلم المعرفة، فمن الممكن أن نرد على نحو جزئي كرامة الفكرة التي طالما تعرضت للنقد،

وأعني بها فكرة «الابنرشدية السياسية»: القول - مثل دانتي- بضرورة «الخروج بالقوة العقلية إلى الفعل»، يساوي القول - مثل ابن رشد - بضرورة «الفنون الحرة» أو بعبارة أدق، القول «بتنفيذ واقعي» للفلسفة في كل الأزمنة in omni tempora. ويبدو على المستوى النهائي أن «العربية» في مجموعها، لا الابنرشدية، هي التي صنعت سمة أساسية للعقلية السياسة الجامعية في القرن الرابع عشر، ونعني بالعربية هذا الخليط الفريد من الأخلاق والمعرفة والسياسة المميز للمشائية العربية الإسلامية.

والكلام عن المفكرين وعن الحياة السياسية بنفس ألفاظ أهل العصر الوسيط يقوم، في إطار المنظور الذي عممه دانتي، على الكلام عن سياسة العقل politique de l'intellect، أي على تسييس المعرفة والأخلاق الأرسطوطاليسية. هذه الفلسفة السياسية، التي ليست سياسية في أصلها، تطابق رؤية خاصة جداً ليس فقط للنفس الإنسانية، بل للعالم كله أيضاً. الملك الكامل هو الذي يحقق الاتصال بين العالم العلوي - عالم النجوم والأشكال النجمية - والعالم الأدنى - عالم الأفعال والانفعالات البشرية، إنه nexus mundi. وحتى إذا كان بعض الساسة ما زالوا <في أيامنا هذه> يستشيرون المنجمين قبل اتخاذ القرار، فإن استمرار أو فيض النظام الكوني على عالم البشر أمرٌ غريب غرابة عميقة على رؤيتنا المعاصرة للسياسة. أياً كان الأمر فكل شيء يترتب حول هذا الرابط المتميز.

من هنا يتضح بالفعل أن الفكر الغربي قد تغلغلت فيه على نحو عجيب المؤثرات العربية الإسلامية التي أعادت الصلة، تحت ستار الأرسطوطاليسية، بنزعة استلهام أفلاطوني عميق. مَلَكية دانتي هي مدينة الفارابي الفاضلة التي هي الصياغة الإسلامية لجمهورية أفلاطون: الملك أو الإمبراطور هو بالنسبة إلى المسيحية الإمام الفيلسوف بالنسبة للمجتمع الإسلامي. ولكن هناك فرقاً بين الصيغتين، فرقاً هاماً: هو أن الإمبراطور الذي يحقق الصلة بين العالم الكبير والعالم الصغير يحكم على مستوى نظام الطبيعة <الدنيا>، وهناك، بجانبه، مستقلاً عنه، مَلِكٌ آخر، روحي، هو البابا.

ودانتي من حيث هو فيلسوف ومسيحي يتبين مثالين أعلين: السعادة الفلسفية وهي السعادة في الدنيا، والنعيم في عرف اللاهوتيين، أي الرؤيا المغبطة التي وعدها المختارون في ملكوت السموات la Jérusalem céleste. وهكذا يتركب النموذج الأوغسطيني القائل بالمدينتين على فكرة الملك الفيلسوف. بعبارة أخرى، السياسة عند دانتي، هي في النظام الزمني إعادة صياغة الأرسطوطاليسية أفلاطونياً: و«الأرسطوطاليسية السياسية» هي رؤية أفلاطونية للمجتمع مطعومة على علم معرفة وكوسمولوجيا أرسطوطاليسيين. لا يلعب النموذج الأرسطوطاليسي في السياسة، وهو الخبراني الوصفي، أي دور: دانتي - وأبناء العصر

الوسيط بصفة عامة - لا يبحثون في الميزات المقارنة للديموقراطية والأوليجاركية ‹الأرستقراطية›؛ إنهم لا يهتمون إلا بالملكية. ولهذا فإن ما يعنيهم عند أرسطو ليس كمية المعلومات التي يقدمها عن إدارة المدن الأنتيكية، بل ما يرون أنه في عصرهم يقبل الصياغة الأفلاطونية السياسية: الحياة النظرية la vie théorique، الناحية الأخلاقية، المضمون الأخلاقي في نظام الحكم المثالي الذي هو النظام الملكي.

إلا أن هذه الصياغة الأفلاطونية للأرسطوطاليسية لا تغطي إلا دائرة السلطة الزمنية: وتبقى الناحية الروحية بنظامها ومؤسساتها وسلطتها الخصيصة. هكذا فرضت المسيحية على المفكر أن يعيش حياة تنتظمها غايتان متمايزتان كل التمايز duo ultima: السعادة المدنية في هذا العالم الدنيوي، والنعيم الأبدي في العالم الآخر. وخصوصية المسيحية تتمثل بالضبط في أنها لا يمكن أن يكون لها إمام فيلسوف يضم في ذاته على نحو متوافق كل جوانب الحياة الإنسانية: من الممكن أن يكون في المسيحية ملك فيلسوف (فريدريش الثاني، مانفريد ‹ابن فريدريش الثاني›، روبير الحكيم في إيطاليا؛ وشارل الخامس ‹شارلكان› في فرنسا)، ولكن هناك إلى جانبه دائماً سلطة أخرى، ليست زمنية، هي سلطة البابا. وقد تصور إ. چيلسون É. Gilson أن هذه الثنائية ذات الغايتين والسلطتين تشطر إلى شطرين فكرة مجتمع مسيحي ذاتها. ونحن نفضل على ذلك أن نشدد هنا على أن الإمبراطور عند دانتي مفكر بالمعنى الدقيق الذي يعرّف به الفارابي طبيعة الرجل الجدير بالرياسة: أن يكون عاقلاً بهبة ربانية، أي يكون في آن واحد «حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام» (لأن شيئاً من عند الله يفيض من وسيط إلى وسيط على عقله بالقوة ‹«ما يفيض عن الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيِّلة »›) و«نبياً» («وبما يفيض منه [من الله] إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات»)، ولكن هذا المفكر يواجه أمامه سلطة أخرى: هي سلطة البابا. والفكرة الرئيسية عند دانتي تتمثل في أن المجتمع المسيحي ثنائي، وأن هذه الثنائية لا تنال من وحدته، بل على العكس تقويها. فالإنسان واحد، ومزدوج، ولابد أن يكون المجتمع الذي يعيش فيه واحداً ومزدوجاً مثله. ودانتي لا يشطر المجتمع المسيحي، بل هو اكتشف مبدأ تعدديته. وما كاد هذا المبدأ يتخذ على يديه صيغته حتى هب من نقضوه.

البابا والملك والإمبراطور

وجهة النظر الخاصة بالسياسة التي عرضناها في حديثنا هذا الذي سقناه حتى الآن هي بطبيعة الحال جزئية، فهي لا تتناول إلا جزءاً من كل، هو الالتقاء بين مذهب العقل وبين

إشكالية وحدة السلطة والمثل الأعلى للحياة النظرية في بيئة محدودة: هي بيئة معلمي الفنون الحرة بالجامعة artistae المتأثرين بـ «العربية» وبيئة دانتي وبيئة «الإبنرشدية السياسية» ونستخدم هنا عبارة «الإبنرشدية السياسية» من حيث هي لافتة مريحة مألوفة تكرر استخدامها من قبل. وجهة النظر التي عرضناها لا تحيط بمجمل الفكر السياسي في العصر الوسيط، ولا بإسهامات المفكرين الوسيطيين في الحياة السياسية في زمنهم. بل إنها في الحقيقة لا تعطي فكرة عن مجرد التنوع في الممارسات والتوجهات السياسة لدى المفكرين في العصر الوسيط. والحق أنه ينبغي علينا أن نكون في حديثنا أكثر تحديداً. ولنجب باديء ذي بدءٍ عن السؤال: ماذا يعني الاشتغال بالسياسة في العصر الجامعي؟

الإجابة بسيطة. بأكثر معاني الألفاظ مباشرة كان الاشتغال بالسياسة بالنسبة إلى المفكر في العصر الوسيط المتأخر يعني أن يختار واحداً من التعبيرين الرئيسيين للسلطة الوسيطية: البابوية أو الإمبراطورية. وهذا الاختيار يؤدي به إلى ممارسات لا بد منها. هناك بطبيعة الحال المناقشة النظرية، وهي أساساً لاهوتية وقانونية، تنصب على استقلال السلطة السياسية حيال السلطة الدينية. وهذا المجال هو المجال الذي يظهر فيه الفكر العقلي الجامعي، أعني منهج الاستدلال الأرسطوطاليسي، في أجلى صورة وأكمل مدى.

اصطبغ العلم السياسي، من الناحية المعرفية، بالصبغة الأرسطوطاليسية قبل أن تسيغ الجامعة كتاب «السياسة» لأرسطوطاليس. والملاحظ في مجال السياسة في العصر الوسيط أن العملية العلمية كانت هي الأرسطوطاليسية، أما محتوى العلم نفسه فلم يكن أرسطوطاليسياً، بل كان يضم مشكلات مختلفة كل الاختلاف عن مشكلات المدينة الأنتيكية polis التي تناولها أرسطوطاليس، مشكلات ترتبط خاصة بمفهوم الرومانية la ro-manité. وقراء دانتي يعرفون المحاجة القياسية التي وقف بها دانتي في وجه «منحة قنسطنطين» - وهو موضوع مجادلات لا تنتهي، تنوعت فكان منها مجادلات اتبعت أسلوب البرهان اللغوي لبيان زيف الوثيقة التي قيل إن الإمبراطور الروماني قنسطنطين منح بها البابا السيادة على العالم الغربي . وعلى نحو أكثر عمومية كانت إشكالية الترتيب الهرمي للسلطات هي الإشكالية التي لم يكل العصر الوسيط ولم يمل في شحنها بالأقيسة المنطقية. وعندما ربطت مشكلة العلاقة بين السلطة الكهنوتية والسلطة الملكية بالجملة التي جاءت في إنجيل لوقا عن السيفين (لوقا ٢٢، ٣٨) تجددت هذه المشكلة التي لم تفقد قط حداثتها. كان برنار الكليرڤوني في كتابه «الاعتبار De cosideratione» ، وجون الساليسبوري في كتابه «بوليقراطيقوس Policraticus» قد رسما الخطوط العريضة للتفسير السياسي للجملة التي وردت في إنجيل لوقا، واضعيْن «السيف المادي» (وهو السلطة الزمنية regnum) تحت «السيف الروحي» (السلطة الروحية للكهنوت sacerdotium)، وتلقفت القرون التالية عنهما

الموضوع وأضافت إليه ثروة من التنبيهات الأرسطوطاليسية بلغت الذروة في بيان Unam sanctam الذي أصدره البابا بونيفاسيوس الثامن.

وفي عام ١٣٠٢، رداً على بيان Ausculta, fili (الذي أمر الملك فيليب الملقب بالجميل بحرقه) شهد مجلس طبقات المملكة المجتمع في كاتدرائية نوتردام بباريس لملك فرنسا بالاستقلال المطلق، مؤكداً أن « الملك في ‹مجال السلطة› الزمنية لا يعترف بملك آخر إلا الله». وجاء بيان Unam sanctam يمثل رد البابا بونيفاتسيوس الثامن (هو بينيديتو كيتاني Benedetto Caetani ٢٤ ديسمبر ١٢٩٤ -١١ أكتوبر ١٣٠٣) وهو بيان يتلقف نظرية «السيفين» ويُخضع، بالطريقة الكلاسيكية، السلطة الزمنية للسلطة الروحية. وفي عام ١٣٠٣ قطع البابا الملك فيليب من الكنيسة. وشهد العام نفسه «اعتداء أنانيي» ‹مدينة أنانيي الإيطالية Anagni › (حيث قام جيوم دي نوجاريه Guillaume de Nogaret، القاصد الرسولي وفقيه الملك بالهجوم بقوات مسلحة، على سكن البابا هناك، يساعده شارا كولونا Sciarra Colonna عدو البابا الأشر، والقبض عليه، ولم يعد البابا إلى روما إلا ليموت كمداً) وكان هذا الاعتداء ذروة الأزمة السياسية التي حدثت فيها المواجهة بين فرنسا والبابوية. وامتلأت السنوات ١٣٠٠ بنشاط كثيف من التأليف، فكان كل معسكر ينتج الكتب والكتيبات التي تهدف إلى إثبات حقه اعتماداً على العقل والكتب المقدسة. كانت تلك هي النهاية الخارقة للمألوف التي انتهى إليها خلاف كان في أصله خلافاً اقتصادياً، بدأ في عام ١٢٩٦ ببيان من البابا إلى رجال الكنيسة Clericis laicos منع فيه البابا رجال الكنيسة من دفع الضريبة إلى الملك دون تصريح مسبق من الكرسي البابوي.

كان هذا الإنتاج من الكتب والكتيبات والرسائل الذي حفز عليه في القرن الرابع عشر الصراع بين البابا والإمبراطور والصراع المماثل له في العنف بين البابا وملك فرنسا يتسم بسمات مميزة من أبرزها، علاوة على منهج المناقشة ووحدة الموضوع، أنها انسابت بصفة عامة من أقلام مدفوعة الأجر. كان أقل ما يوصف به الحال في هذا الشأن حول عام ١٣٠٠ هو : أن المفكرين كانوا يكتبون بالطلب ‹يكتبون بالأجر لمن شاء ما يشاء›. كانت هناك ورش حقيقية مكونة من خبراء يقدمون علمهم لمن يطلبه ويدفع الأجر. وكان الملوك يحيطون أنفسهم «بفقهاء القانون» والمتضلعين من النظريات: هكذا دخلت الحياة السياسية عصر تبرير السلطة. ويمكننا أن نذكر نموذجين يبينان إيديولوجية ومنهج وحجج هؤلاء المستشارين: نختار من بين من كتبوا للبابا چوليو الرومي وكتابه «السلطة الكنسية De ecclesiastica potestate »، ونختار من بين من كتبوا للملك المؤلف المجهول الذي ألف كتاب «الملك المسالم Rex pacificus »

كتب چوليو الرومي كتابه «السلطة الكهنوتية De ecclesiastica potestate» عام ١٠٣١/١٠٣٢ ، ويعتبر هذا الكتاب المنشور الحقيقي للاهوت السياسي البابوي في القرن الرابع عشر. وهو الأساس اللاهوتي لبيان Unam sanctam ، ولهذا ظهرت عدة كتابات تدحضه ألفها فقهاء قانونيون ولاهوتيون انتصروا لفيليب الجميل. هكذا، إذا صح التعبير، يرتسم الأفق المعرفي لنصف قرن من الفلسفة السياسية. هل يعتبر چوليو الرومي واحداً من «المفكرين»؟ لقد كان العدو الخصيم للفلاسفة وأنصارهم، وكتابه «أغلاط الفلاسفة» De erroribus philosophorum نفسه قمة من قمم الدعاية المناهضة لأرسطو ولابن رشد. إنه إذن مفكر بمعنى أنه لاهوتي تشكّل على العلم الأرسطوطاليسي، وقاريء لتوماسو الأكويني، ومفكر تدخل في الحياة السياسية في عصره واضعاً السلطة الجامعية في خدمة السلطة الكهنوتية ضد السلطة الملكية.

كان چوليو الرومي قد كتب في عام ١٢٨٠ للملك الفرنسي الشاب كتاب «حكم الأمراء» De regimine principum، نال مع الوقت شهرة مذهلة، وترجم عدة مرات إلى اللهجات المحلية. وبعد مرورعشرين سنة، عندما نشب الخلاف بين ملك فرنسا والبابا، انحاز الفقيه الأوغسطيني إلى حزب الولاية المطلقة للبابا مقدماً خدماته في صورة أقيسة أرسطوطاليسية تثبت هذه الدعوى. وإذا كان محتوى كتاب «السلطة الكنسية-De ecclesiastica potestate» قانونياً ودينياً، أو على الأصح سياسياً لاهوتياً، فإن منهاجه كان منهاج العلم الاستدلالي المألوف لدى الفلاسفة واللاهوتيين. وخلاصة المذهب يعبر عنها قياسان.

القياس الأول: كل سلطة تأتي من الله Non est potestas, nisi a Deo؛ والسلطة الممنوحة من الله لا يمكن أن تكون ظالمة: Potestas a Deo data nunquam est omni parte iniusta ؛ ولما لم يكن من الممكن أن تكون ظالمة، فلا يمكن مناقضتها.

والقياس الثاني: كل سلطة حقيقية. وكل عدالة حقيقية تأتيان من الكنيسة ومن البابا؛ والقانون الطبيعي لا يمكن أن يقيم أساس العدالة، ولذلك فكل سلطة تعتبر «بدون تعيين من الكهنوت» سلطة مغتصبة؛ والنتيجة هي : «أية سلطة ملكية لم يعيّنها الكهنوت [...] ليست سلطة بقدر ما هي سرقة.»

وليس التدقيق العلمي الأرسطوطاليسي بجهاز أقيسته الثقيل هو الاقتباس الوحيد الذي اقتبسه چوليو الرومي من المذاهب الفلسفية أو اللاهوتية في زمانه. فقد لجأ، مثله في ذلك مثل غالبية المنظّرين التابعين للسلطة الدينية، إلى مفهوم ديونسيوس عن «الطبقية»، منقولاً سياسياً إلى تعيين حكومة يتولاها الأدنى بوساطة ممن يقوم بوظيفة الأعلى. وهكذا فكر في موضوع السياسة انطلاقاً من مفهوم لاهوتي نمطي، وكأنما كانت تلك حالة جزئية من

النظام الكلي العالمي، ذلك النظام الذي يتسم ماهوياً بالتفاوت، ويفسح لكل شيء مكانه، الذي يتحدد بناءً على كفاءته، ويخضع لسلسلة من الوسطاء الذين يضمنون له تلقي ما يؤول إليه.

يقول: «القانون الإلهي مَنَحَه اللهُ كافةَ الأشياء المخلوقة. ونظام العالم على النحو التالي: عالمية المخلوقات لا تُرَد إلى الأعلى مباشرة وعلى نحو موحد non omnia eque imme-diate reducantur in suprema، بل على العكس يتطلب هذا النظام أن يُساق الأواخر infima إلى الأوائل superiora عن طريق وسطاء هم أنفسهم أدنى من الأوائل per media et inferiora »

ونحن نرى هنا أن موقف بعض المحْدَثين الذين يستنكرون ما في البيروقراطيات التسلطية من احترامٍ للطبقية يوشك أن يكون دينياً، يهونون أو ينكرون مدى المفهوم الذي يستخدمونه ذاته: ففكرة الطبقية هي باديء ذي بدءٍ فكرة دينية، ثم أصبحت مع المسيحية فكرة كنسية قبل أن تصبح سياسية. إن الرؤية الطبقية الهرمية للنظام السياسي هي «تسييس» بنية دينية أصلاً، وليست «تديين» بنية سياسية أصلاً. والنظام الكنسي المختص بالروح، يطابق من منظور چوليو الرومي، نظام العالم الطبيعي.

يقول: «كما أن الأجسام في هذا العالم الأدنى الدنيوي تحكمها الأجسام العليا، وأن الجوهر الكلي لما هو جسمي يحكمه الروحي، كذلك في كنيسة ربِّنا الوقائع الزمنية والسفلى تحكمها الوقائع العليا، والعالم الزمني والقوة الأرضية يحكمها الروحي كاملة ويحكمها علوياً العاهل البابوي. أما البابا نفسه فالله وحده هو الذي يمكن أن يحاكمه.»

ويستأنف چوليو الرومي عقد المماثلة بين الطبيعي والروحي فيُدخل موضوعاً أخيراً سيحقق شهرة مرموقة: ألا وهو التعارض بين المسار القانوني للطبيعة secundum com-munes leges naturae وبين المعجزة، على نحو يتوازى مع التمييز اللاهوتي بين «القدرة الإلهية المنظمة» potentia divina ordinata وبين «القدرة الإلهية المطلقة» potentia divina ab-soluta وهو تمييز اجتباه دانس سكوت ثم أوكهام ثم اللاهوتيون الإسميون. فكما أن الله يمكن أن يتخطى الحكم الطبيعي للدنيا الذي تدبره القوانين الطبيعية التي أقامها، فيوقف أو يغير إعجازياً المسار الطبيعي للأشياء، كذلك البابا يستطيع «بكمال سلطته» plenitudo po-testatis أن يتدخل في السياسة ليحدث فيها ما لو حدث في الطبيعة لكان من قبيل المعجزة. تلك هي امتيازاته المطلقة التي يمارسها، على سبيل المثال عندما يخلو عرش أو عندما يخلع إمبراطوراً هرطيقاً.

هذا التطبيق لنموذج شبه شرعي للطبيعة على مجال القانون تطبيق يتوسل بوسائل الميتافيزيقا، فنحن نرى فيه «مبدأ المباشرة» immédiateté المأخوذ من «كتاب العلل» Liber

de Causis، وهو مبدأ كثر الاستناد إليه في القرن الثالث عشر في المجادلات حول القربان المقدس، ولقد انعقدت عقدة الصلة بين القدرة الإلهية المطلقة ومبدأ المباشرة عند توماسو الأكويني. وكما بيّن ر. إمباخ R. Imbach فأحسن البيان، كان لاهوت القربان المقدس يتطلب تعديل الأنطولوجيا الأرسطوطاليسية لإثبات بقاء عارضَيْ الخبز والخمر على الرغم من تحول المادة إلى جسد المسيح، فاعتقد توماسو أنه وجد حلاً حاسماً لصالح البقاء الإعجازي بأن يستند إلى القدرة الإلهية ويعتمد على العبارة التي وردت في كتاب العلل مؤكدة: «كل علة أولية أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلية الثانية. فإذا رفعت العلة الكلية الثانية قوتها عن الشيء، فإن العلة الكلية الأولى لا ترفع قوتها عنه، وذلك أن العلة الكلية الأولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية الثانية التي تليه.» (انظرLivre des causes, I, §1 -3). ويضيف توماسو الأكويني إلى هذا التفسير، في النصوص ذاتها (IV Sent., d. 12., q. 1, art. 1; Quodl. IX, 3; Summa theol. III, 77, 1)، تفسيرين آخرين: فقد حاول صياغة تعريف جديد للعارض يبدل التضمين بالاستعداد للتضمين»، «فهو حاول أن يحقق قبولاً أوسع لمذهب «التجوهر» transsubstantiation بأن قال إن الكمية يمكن أن تؤدي وظيفة الفاعل <الموضوع>».

كان چوليو الرومي قد تناول مجدداً الجوانب الثلاثة للمفهوم التوماسي في نظرياته عن جسد المسيح Theoremata de corpore Christi تلك التي كتبها حول عام ١٢٧٤، فمن المحتمل جداً أن يكون قد وجد في مذهب توماسو عن القربان المقدس مبدأً من المبادىء التأسيسية للاهوته السياسي.

والبابا يستطيع، متشبهاً بالله الذي يمثله على الأرض، مع البقاء خاضعاً للشريعة الإلهية العليا iurisdictio primaria، «أن يفعل بنفسه، مستغنياً عن العلة الثانية، كل ما يفعله عادة بوساطة علة ثانية» - فبِيَدِه «تشريع مباشر وتنفيذي» يتيح له أن يستغني عن كل وساطة أو منفّذ. أي أن البابا يستطيع، بعبارة أخرى، أن يفعل فعل الوسيط الوحيد الضروري بين الله والناس، تماماً كما أن «العلة» الأولى تستطيع فعل معلولاتها دون الالتجاء إلى وسطاء. والملك أو الإمبراطور وقد أُنزل إلى دور العلة الثانية، لم يعد سوى آلة، ليست ضرورية، للسلطة الدينية.

والأطروحتان الكبيرتان لدى چوليو، كما نرى، إحداهما مأخوذة من المفهوم الديونيسيوسي عن الطبقية الهرمية، والثانية مستقطبة من مبدأ التعليلية المباشرة الذي أدخل في «كتاب العلل»، وهما تكونان منظومة قائمة على عدم تناغم العلاقات بين الأعلى والأدنى وبين الأدني والأعلى: فالأدنى لا يستطيع أن يتجه مباشرة نحو مبدئه، أي نحو

سلطة المبدأ الأعلى، بل يمارس سلطته مباشرة وبكامل الحق على الأدنى أياً كان. وكانت العلاقة المرفقية بين الاثنين ترسم آنذاك حيزاً اجتماعياً يقف فيه الأدنى على مسافة من الأعلى، مسافة هي بالنسبة إليه غير قابلة للتجاوز، بينما الأعلى قريب من جميع من هم دونه على السواء ومباشرة.

في مواجهة هذه الآلة الميتافيزيقية كلف ملك فرنسا من يكتبون إجابات على نفس الدرجة من الصلابة. كانت السلطة السياسية متعطشة في شره إلى المعقولية، وبخاصة لأن أسلحة العدو كانت معتمدة على نفس التناول القائم على العقل - العقل المجادل. والدرس الكبير الذي نخرج به من القرن الرابع عشر، درسٌ بالغ المفارقة، بالغ المفاجأة، على أية حال بالنسبة إلى إنسان من عصرنا الحديث، وهو أن التعارض بين الدين والعقل الذي حلا لكثير من المؤرخين أن يروا فيه السمة المميزة للعصر الوسيط، لم يكن له مكان في الجدل السياسي.

من بين المنتجات التي أنتجتها المصانع الملكية للنصوص يبرز كتاب عنوانه : Quaestio de Potestate Papae «مسألة سلطة البابا»، اشتهر بعنوان آخر هو Rex pacificus «الملك المسالم». وكتاب «الملك المسالم» هو أهم كتاب من الكتب الجماعية - كتبها جماعة من المؤلفين - التي وضعت لتمهد السبيل نظرياً لعزل البابا بونيفاتسيوس الثامن، وكان هذا هو الهدف الذي سعى إليه فيليب الجميل بعد أن قطعه البابا من الكنيسة في عام ١٣٠٢. كانت مهمة المؤلفين (ولابد أن جان الباريسي - توفي في عام ١٣٠٧ - كان بينهم) مهمة مزدوجة: أولاً أن يدحضوا حجج المدافعين عن البابا دون أن ينتصروا على الرغم من ذلك للإمبراطور. وهكذا بدأ المؤلفون بالتشديد على أن مملكة فرنسا لها مركزها الخاص بالنسبة إلى الإمبراطورية المقدسة الرومانية الجرمانية. ونراهم يوافقون للبابا على الإفادة نظرياً من «منحة قنسطنطين» ولكنهم لا يفعلون ذلك إلا ليستثنوا فرنسا وليدعموا موقف ملك فرنسا، فيبينون أن هذه المنحة Constitutum Constantini تنطبق على روما urbi وعلى بقية العالم orbi ولكنها لا تنطبق على بلاد غالة ‹الاسم القديم لفرنسا›. وهذه الاستراتيجية التي اتبعوها تتسم بالمهارة. فلم يكن استقلال فرنسا بالنسبة إلى الإمبراطورية مشكلة واجهها الإمبراطور، بل مشكلة واجهها البابا - فمن البديهي أن البابا كانت له مصلحة كاملة في أن تكون بلاد غالة جزءاً من المنحة»، وكان بونيفاسيوس قد نبه فيليب إلى ذلك بصريح العبارة.

حيث قال: «فلا يصح أن تنهض عجرفة فرنسا superbia Gallica لتحتج قائلةً: إنها لا تعرف لها حاكماً أعلى، لأن تلك أكذوبة. فالفرنسيون طبقاً للقانون خاضعون لملِك الرومان الذي هو في الوقت نفسه إمبراطور sub rege romano et imperatore وهم ملزمونَ بالخضوع له. ولسنا نعرف من أين أتوا بفكرة استقلالهم، ولا أين أمكنهم أن يجدوها، لأنه من الثابت

أن المسيحيين كانوا دائماً خاضعين لعاهل روما وأن عليهم أن يظلوا كذلك.»

وكتاب «الملك المسالم» الذي استهدف عدواً واحداً هو البابا يشن هجومه على جبهة مزدوجة: فهو يوافق للبابا على كامل السلطة على الإمبراطورية (وهو ما يُضعف الإمبراطور)، ولكن هذه الموافقة، أو هذا التنازل لا يهدف إلا إلى منازعته السلطة على مملكة فرنسا، التي لم تكن من أراضي الإمبراطورية، فهي لا تخضع - بوساطة الإمبراطور - لسلطة البابا. وهكذا فإن مبدأ التبعية الطبقية الذي قال به چوليو الرومي لا ينطبق: فلا وجود هنا لوسيط بين الملك والبابا، وسلطة الملك لا يمكن أن تُحوّل إلى سلطة البابا عن طريق سلطة الإمبراطور.

ولتحديد العلاقة السليمة بين السلطة المدنية والسلطة المدنية استخدم مؤلفو الكتاب صورة استعارية «عضوية» ‹مستمدة من أعضاء الجسم›، تنقل إلى مجال السياسة الحل الوسط الذي توصل إليه أنصار أرسطوطاليس وأنصار الأطباء، وهو المقارنة بين المخ والقلب.

استهدفت هذه المعالجة الاستعارية العضوية للسياسة قلب المعالجة الاستعارية السياسية لأعضاء جسم الإنسان التي استخدمها الفارابي في تحليله لموضوع «الحس المشترك». فالفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» ميز قوة حساسة رئيسية (الحس المشترك) تجتمع فيها محسوسات الحواس الخمس، كما لو كانت الحواس الخمس فرق استخبارات، أو كما لو كانت الحواس الخمس فِرَقَ جمع معلومات، كل حاسة مكلفة بنوع من المعلومات من منطقة من مناطق المملكة. كما ميز قوة متخيلة «تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض». والفارابي، على عكس ابن سينا، يتبع أرسطوطاليس بأمانة فيضع القوة الرئيسية الحساسة والقوة المتخيلة في القلب، أما ابن سينا فيتبع الأطباء ويضعهما في المخ. وفي القرن الثالث عشر اكتشف الفلاسفة الناطقون باللاتينية الحل البديل. وهذه هي «القراءة» Lectura المجهولة المؤلِّف لكتاب «النفس» De anima التي دونت في باريس في السنوات حول ١٢٤٥، لا ترضى بالإساءة إلى أرسطوطاليس الذي خطأه في آن واحد الأطباء وآباء الكنيسة (وعلى رأسهم أوغسطين)، تذهب إلى أن الأرواح على نوعين، هناك الأرواح الحيوية والأرواح الحيوانية. أما الروح التي تتحصل في القلب - الروح الحيوية - فهي من الخشونة بحيث لا تستطيع بحالتها أن تباشر الإحساس والحركة. ولهذا فهي ترسل أولاً إلى المخ لتجري تنقيتها (ومصطلح التنقية مأخوذ من قسطا بن لوقا ومن كتاب Liber oculis «كتاب العين» لحنين بن اسحق) وترسل من هناك من خلال الأعصاب إلى أعضاء الحس الجزئية، فتجعل الأنشطة الإحساسية الحركية للحيوان ممكنة، وهذه الروح اللطيفة هي مبدأ العمليات الحسية والحركية وهي ما يسمى «الروح الحيوانية».

فالروح الحيوانية أصلها في القلب، ولكنها من حيث هي مبدأ حسي-حركي تَصْدُرُ عن المخ. والرأي عند هذا المؤلف المجهول الاسم أن هذا التمييز يمكن أن ينطبق على الحس المشترك.

فلما قارن مؤلفو كتاب «الملك المسالم» الدولة بالجسم بينوا أن البابا، ممثلاً للمسيح، إذا كان «رأس» - «رئيس chef» - المملكة، فالملك هو «قلب» المملكة: والاثنان لاغنى عنهما سواء بسواء، مثلهما مثل المخ والقلب بالنسبة إلى جسم الإنسان. وليس من الأمور العارية عن الفائدة أن ننوه بأن الملك، بحسب هذا العرض، هنا في جانب أرسطوطاليس. ومن هنا فإن المحاجة، على أية حال، محاجة دفاعية: وعلى العدو تقع مهمة الإتيان بالبرهان. ولما لم تكن هناك حجج حاسمة لصالح هذا العضو أو ذاك (المخ أو القلب) فالمؤلفون يذهبون إلى أنه «ليس هناك إنسان يستطيع أن يستنتج علو البابا فوق دائرة الزمنية - بل العكس هو الصحيح» - وما دامت النفس أكثر «خضوعاً للأشياء الزمنية» من العكس، فليس من الممكن أيضاً التدليل على أن السلطة الروحية لابد أن تشغل الصف الأول في الأمور الزمنية.

أما النموذج الديونيسيوسي للطبقية الهرمية الذي استخدمه چوليو الرومي، فقد عارضه المؤلفون مرة أخرى، وواجهوه بالفكرة المشائية الخاصة بانسجام الأعضاء المسيّرة للحياة، تلك الفكرة التي تؤسس تقريباً بالطبيعة استقلال السلطتين المدنية والدينية، وتسمح بناءً على هذا بالإبقاء على كامل السلطة الزمنية لمن يحكم وحده دون منازع في العالم الزمني، ألا وهو : الملك.

رؤية طبقية ضد رؤية عضوية، هكذا ظهرت الصور الاستعارية المؤسسة للخطاب السياسي الحديث. وهكذا أنجز أنصار بونيفاتسيوس الثامن وأنصار فيليب الجميل أكثر من تفصيل الحق فيما وُكل إليهم: لقد أرسوا قواعد تصورنا لماهية السياسة.

السياسة واللاهوت

هل يعني هذا أن العصر الوسيط ابتدع الديموقراطية العصرية؟ من المنظور التقليدي المفترض أن «الكتّاب السياسيين» publicistes الذين تلقوا تكويناً فلسفياً، مثل وليم أوكهام أو مارسيليو الپادوڤي، اختاروا مواقفهم السياسية لأسباب فلسفية. ونظراً للمكان الذي احتله صراع الكليات الميتافيزيقي في التأريخ للقرن الرابع عشر فقد أصبح هذا الصراع يُنظر إليه على أنه يمثل دوراً رئيسياً: كان المفكرون في العصر الوسيط يعارضون بعضهم البعض سياسياً لأنهم يختلفون في الرأي في الوضع الأنطولوجي للأنواع والأجناس. وتأسيساً على تلك الرؤية للتاريخ التي تجعل النظرية الكمية théorie des ensemles تابعة لصراع الطبقات ،

فإن الإسمية التي ترفض واقعية الأشياء الكلية ولا تقبل إلا بوجود المفرد، تُعرض على أنها تؤدي إلى الفردية الديموقراطية، وبناء على هذه الحقيقة، توصف بأنها تقدمية.

والفلسفة في مواجهة القانون لها هنا دور جميل. المفترض في أرباب القانون الكنسي أن يمتدحوا الحكم الإلهي «التيوقراطية»، والمفترض في أشياع الرومانية أن يدعوا لزيادة سلطات الأمير، أما الفلاسفة فقد ساروا في اتجاه الديموقراطية باسم المبدأ الأنطولوجي للاقتصاد: وهذا هو «مقشط <نصل> أوكهام» يقلم السلطات التي لا فائدة منها. هذا التقليم يفرض تمييزاً للعصور يطابق تغير التوجهات: حيث تحدد طبقية العلوم الأساسية «المناخ السياسي» نجد القرن الثالث عشر الذي هيمن عليه القانون الروماني والقانون الكنسي يعتبر كأنه يضع في المقدمة تبرير ادعاءات البابا وادعاءات الملوك، بينما القرن الرابع عشر يعطي اللاهوت والفلسفة المبادرة، ويحبذ تأليفات كُتّاب السياسة وموضوعهم المحوري التوفيقي وإشكاليتهم الخاصة بالتمثيل.

هذا التفسير الاجتماعي المهني للتاريخ السياسي لا يوضح إلا القليل ويتعرض للعديد من الاعتراضات. نبدأ بأكثر الاعتراضات عمومية، ليس من شك في أن الفلسفة تلعب دوراً في تحديد المواقف السياسية، ولكنها ملكٌ عام مشاع بين أرباب الفنون الحرة وأرباب اللاهوت. وعلاوة على ذلك، دون أن نتكلم عن غموض مفهوم «الكاتب السياسي» ومنافاته التاريخ، فلسنا نرى سبباً لاعتبار أوكهام «كاتباً سياسياً» بدلاً من اعتباره لاهوتياً. وأخيراً، كما يلاحظ ب. جينيه B. Guenée (الذي ينقد الافتراض)، فإن مبدأ تقابل ثنائي التواطيء بين علوم التكوين وبين الآراء السياسية مبدأ مفرط في الجمود إلى درجة لا تجعله يحقق نفعاً عملياً. ومن الممكن إضافة اعتراضات أخرى.

أولاً إذا كان من الصواب أن نقدم الواقعي على أنه «مقتنع بواقعية المثل الكلية» والإسمي على أنه مقتنع بأن «المفرد وحده هو الذي له وجود»، فإن الرأي يختل عندما نختزل نشوء الخطاب السياسي إلى مجرد مشكلة حسابية. تكون مذهب ذري اجتماعي حقيقي تمليه الأنطولوجيا على أساس من ذريعة مفادها أن المِلك العام ليس بالنسبة إلى الإسمية سوى حاصل جمع الأملاك الجزئية، وأدى إلى أن الإسمية فهمت على أنها أنتجت بالضرورة العقلية الجديدة أو الاتجاه الديموقراطي الذي أخذ ابتداء من القرن الرابع عشر يضع المجمع الكنسي في وجه البابا ومجلس الطبقات في وجه الأمير. هذا التفسير لا يمكن، بسمته التخطيطية التبسيطية، أن يقنعنا. والقول بالتسلسل من الإسمية إلى الفردية إلى التقدمية قول لا يزيد عن أن يكون تقريباً يمكن أن يلقى الاستحسان، ولكنه ليس واقع بنية. فـ «الإسمية» و«الواقعية» الأنطولوجيتان لا تترجمان تقائياً إلى سياسة. من الممكن هنا وهناك أن يقدم

البعض حجة إسمية دون أن يعني ذلك القول بهيكل مذهب محدد. فدانتي أليجييري عندما يتساءل عن إمكانية وصف سلالة أو ذرية بـ «النبل» يقوم بتحليل «إسمي» للعلاقة من الكل إلى أجزائه. ولن يخطر ببال أحد أن يقول إنه «إسمي».

وعصب حجة دانتي (انظر: «المأدبة» Convivio, IV, XXXIX, 8) هو التمييز بين الكل الذي له ماهية مشتركة مع أجزائه، والكل الذي ليس له ماهية مشتركة مع أجزائه: والرأي عنده أن ماهية كومة قمح ماهية «ثانوية» تنتج من تجمع حبوب هي وحدها التي لها «ماهية حقيقية وأولى». والسلالة توصف بأنها «نبيلة» كما يقال عن كومة القمح إنها بيضاء: والحقيقة «أن البياض لا يوجد أولاً إلا في الحبوب». ويشرح دانتي تدعيماً لرأيه أنه من الممكن أن نأخذ الحبوب واحدة واحدة ونضع مكانها حبوباً حمراء؛ وننتهي بهذا إلى أن الكومة يتغير لونها. ونرى في هذا المثل صيغة خاصة من «القياس المتسلسل» المسمى بالفرنسية "sorite de tas" (وكلمة «سوريت» هذه من اليونانية sorôs التي تعني كومة tas) كانت أثيرة إلى جالينوس Galênos. وما زالت محمولات اللون إلى اليوم تسمى محمولات سوريتية soritiques. وقد ميز سيسيرون الحجج المتسلسلة التي تصدر بالجمع وتلك التي تصدر بالطرح، وأقرب الظن أنه هو مصدر كل هذه الفقرة عند دانتي. لم يكن دانتي إسمياً: صاحب مذهب «ذري» عن السلالة la race ولكنه كان في نفس الوقت يحاول أن يضفي معنى على تعبير «روح سلالة» (أو مدينة).

ثانياً: هناك مبالغة في تقييم أهمية نشوء الفردية الديموقراطية. فمع منعطف الاسكولائية كان للفكر الملكي وإشكالية الملكية العالمية الكلية أهمية أكبر، أو على الأقل نفس الأهمية.

ثالثاً: الجانب الفلسفي من الصراعات الفلسفية في القرن الرابع عشر زيد في تقييمه، بينما على العكس أقل تقييمه على نحو عنيف - ولا يدور الحديث فقط حول النتائج السياسية لبعض الاختيارات اللاهوتية، بل أيضاً حول حقيقة أن الصراعات السياسية نفسها في جانب كبير منها صراعات لاهوتية. ويمكننا أن نأخذ هنا مثلاً يركز أو يلخص كل شيء.

أدان البابا يوحنا الثاني والعشرون لاهوت الفقر الذي ظاهر به الفرنسيسكان الانفصاليون، «الروحانيون» بزعامة ميكيلي الشيسيني Michel da Cesena (بالفرنسية Michel de Cesena). وفي بيان ١٣ مارس ١٣٢٩ أدان لاهوت حياة النعيم التي تحدث عنها المعلم إيكهارت في عظاته، وأدان بصفة خاصة إلقاء المعلم إيكهارت عظات باللغة العامية على جمهور جاهل. كذلك عارض أوكهام الذي لم ينج من الانتقام البابوي إلا بفراره إلى ألمانيا مثل ميكيلي الشيسيني. هذه الفصول الثلاثة تكون على نحو ما فصلاً واحداً. فليس لب

الموضوع هو وضع «المفكرين» من حيث هم أرباب الفكر والبابا بعضهم من بعض في وضع المعارضة، وليس هو محاولة السير بفرضية تقسيم العلوم إلى غاية التطرف in extremis. فقد كان يوحنا الثاني والعشرون من أرباب القانون، ولم يكن من أرباب الفلسفة، ولكن كان هناك لاهوت سياسي تسيطر عليه المسألة اللاهوتية والفلسفية الخاصة بالسعادة؛ وكانت خاصيته الرئيسية تتمثل في النظر سياسياً إلى المشكلة اللاهوتية الخاصة برؤيا النعيم. «سياسياً» يعني كنسياً.

وقد كشف البابا عن مفاهيمه في أڤينيون فأثار مساجلات عنيفة اضطرته في النهاية إلى التراجع، بعد سلسلة من الهجمات والهجمات المضادة اتسمت بعنف فكري بالغ - فكأنما اشتعل العالم المسيحي ناراً بالفعل، وشاركت فيها أكبر عقليات العصر (ابتداءً من أوكهام) تحت بصر الإمبراطور لودڤيج الباڤاري وملك فرنسا فيليب السادس آل ڤالوا اللذين كانا ينظران بنظرات مغرضة لها مصلحة. وإذا غضضنا النظر عن التفصيلة التقنية الخاصة بقائمة الحجج، فقد كانت أطروحة يوحنا الثاني والعشرين - «الرؤيا المؤجلة» - تتلخص أساساً في تأجيل رؤيا النعيم إلى يوم الدين. أو بعبارة أخرى طالما لم يقم الحساب، فلن يكون هناك نعيم كامل مكتمل لأرواح الصالحين. وأقل ما يمكن أن يقال إنه بالنسبة لإنسان من أبناء عصرنا البعد السياسي لهذا الأطروحة لا يظهر مباشرة. ولكن من الممكن، إذا فكرنا في أن غالبية أعداء البابا كانوا إما أنصار الملك أو أنصار الإمبراطور. ولكن الأمر يصبح يقينياً لا شك فيه إذا أخذنا في اعتبارنا أن الرؤيا المسيحية للسياسة لا يمكن إلا أن تكون كنسية. ومن الواضح أن أطروحة يوحنا الثاني والعشرين كان تخص الكنيسة مباشرة من حيث هي «جسد المسيح الخفي».

والرأي عند القديس أوغسطين أن رؤيا النعيم لا تنفصل عن الحالة النهائية للجسد الخفي، وأنه لا يمكن أن يكون هناك «استمتاع بالنعيم المقيم» دون «تعظيم للجسد كله»: هذه هي الخلفية الكنسية للمساجلات التي أثارتها أطروحة يوحنا الثاني والعشرين. وإذا نظرنا إلى نظرية بابا أڤينيون التي علا الصراخ في وجهها، في بعدها السياسي، وجدناها بالفعل التعبير عن أفضل لاهوت أوغسطيني: فهو مذهب «عن السمة الاجتماعية للخلاص»، نستعيد مصطلحات أوغسطين الخاصة بالجانب المشترك commune spectaculum لله الذي يجري تأمله على نحو مشترك socialiter في النعيم. ويرى يوحنا الثاني والعشرون، مثله مثل أوغسطين، أنه كما أن النفس المفارقة لا تستطيع أن تستمتع بالنعيم الكامل بدون الجسد، كذلك «الصالحون في السماء لا يستطيعون أن يستمتعوا كامل الاستمتاع بالنعيم السماوي قبل أن يتم خلاص الجسد الخفي mystique، أي قبل الحساب يوم الدين». إن خلاص عمال الساعة الأولى مرتبط بخلاص عمال الساعة الحادية عشرة. وطالما لم تكن الكنيسة

بكامل أعضائها متحدة فيه في المجد، فإن المسيح نفسه يظل غير كامل: غير كامل كمسيح خفي - قد نقول في لغتنا اليوم كشخصية جماعية - غير كامل كمسيح، نظراً لأن المنة لم تصل إلى غايتها النهائية. «توحد الإنسانية كلها بجسد موحد في المسيح في المجد».

هذا التكامل integritas corporis quae universis membris constat، مشكلة «التكامل الأكبر» للمسيح magna integritas، التي وضعتها أطروحة يوحنا الثاني عشر بلغة أوغسطين، لم يكن إلا طريقة من الطرق العديدة لصياغة المشكلة التي هي مشكلة كل مسيحي. إنها مشكلة أنطولوجيا بلا أنطولوجيا مسبقة وبلا إجابة معطاة في السؤال. هل لغة أوغسطين ومفهوميته واقعيتين؟ هل تفترضان الواقعية؟ أليس هما على العكس لا يتفقان مع الواقعية؟ المشكلة الحقيقية تكون على الأحرى أن نعرف هل من الممكن أن نتعقل فكرة الجسد الخفي للمسيح باللغة الفلسفية للكليات. بعض أبناء العصر الوسيط لا يترددون. يوحنا الثاني والعشرون نفسه لا يريد ، من حيث هو راع، أن يدخل في مشكلات فلسفة المنطق. ولهذا فنحن لا نرى فيه مفكراً، بينما نرى في أوكهام مفكراً لأن لديه في آن واحد لاهوتاً سياسياً وأنطولوجيا سميته «تقتيرية». أليس هنا خطأ في المنظور؟

أما أن تقدم الفكر السياسي مر باللاهوت البحت ولم يرتبط بشكل من الأنطولوجيا الخالصة، فمسألة ‹تحديد وضع› الكنيسة ecclésiologie التي هزت القرن الرابع عشر كله تشهد عليه تماماً. ولا تكمن الإشكالية المسيحية للسياسة في منتهاها في تعريف وتنظيم علاقة التبعية بين ما هو سياسي وماهو ديني. وبعد هذا كله آن للكنيسة أن تقنع بسلطة روحية، وكان أنصار الإمبراطور جميعاً لاهوتيين مسيحيين. وتتلخص الأهمية الرئيسية لإشكالية القرن الرابع عشر في أنها جعلت لأول مرة التفكير ممكناً لا في موضوع الطبقية الهرمية، ولكن في موضوع التبعية أو على الأقل التعايش بين السلطتين الروحية والزمنية. وبالنسبة إلى بعض المسيحيين لم تكن القضية الكبيرة هي إخضاع الإمبراطور مفهومياً بقدر ما كانت دفع مسألة الحياة الكنسية وتحديد وضع الكنيسة إلى الصدارة. وكانت هناك مشكلات سياسية نوعية خاصة بالمسيحية: ولم تكن هذه المشكلات مرتبطة بفلسفة مسبقة. لم تكن الإسمية هي «الفلسفة المسيحية» المثالية اعتماداً على تصور أنها تمهد للفردية الديموقراطية. كان للواقعية الوسيطية نفس القيمة اللاهوتية السياسية التي كانت للإسمية. ومذهب الإصلاح الكنسي لوايكليف Wyclif - الذي تدين له الحركة الهُوسية بالكثير ‹التشيكي يان هُوس Jan Hus ١٣٧١ -١٤١٥› - يواكب واقعية فلسفية، وهذا شيء بديهي: أليست «الكنيسة الخفية invisible» كياناً ترانتسندنالياً بالنسبة لحاصل الجمع الحسابي للوحدات الفردية التي تكون «الكنيسة الظاهرة visible»، وحدة متميزة عن مجرد الوحدة العددية؟ لقد تباعدت الأفكار السياسية الكبيرة في العصر الوسيط بعضها عن البعض على أرض تحديد وضع الكنيسة. كانت المشكلة التي طرحت نفسها على دانتي

ويوحنا الثاني والعشرين ووايكليف هي نفس المشكلة: سواء كان الأمر أمر ذرية أو مدينة أو أمة أو الكنيسة كلها، فقد كان الموضوع يتلخص في تحديد بأي معنى يمكن أن نتكلم عن روح كلٍ مادي أو على نحو تبادلي عن واقع كلٍ روحي.

من بين الإجابات المقدمة كانت إجابة وايكليف أكثرها إيضاحاً. والواقع أن المنظور الفلسفي لوايكليف لا يعتبر في نظر تاريخ الفلسفة «تقدمياً»: هذا التفاوت الملحوظ للأنطولوجيا والنظرية الاجتماعية فجّر التوازي الآلي الذي أحدثوه بين تاريخ الأفكار السياسية وتاريخ الفكر والتطبيق السياسيين. لم يكن وايكليف إسمياً، بل كان واقعياً وثورياً. ولقد اندرج مسار حياته الشخصية ضد المعايير المقبولة.

كان چون وايكليف في البداية يتسم بكل سمات «المفكر العضوي»، كان منظّراً للسياسة ساند بإخلاص التاج الذي خدمه بالكتابة ودافع بشدة عن استقلال السلطة المدنية. ولكنه، وهو الأستاذ، لم يكتف بالاشتغال بالسياسة بوضع علمه في خدمة السلطة الملكية regnum، بل سلك مسلك المصلح الذي يستهدف إصلاح الكنيسة والمجتمع المسيحي - وعلى هذا النحو أصبح بمثابة اليد الطولى لمجموعة من القساوسة نشرت بالإنجليزية أخلاقيات الفقر التطوعي. وقد أدى تدخله هذا إلى تعرضه لعداء اللوردات، أو بعبارة أخرى عداء الطبقة الاجتماعية التي كان يخدمها من خلال عمله الجامعي. ولكن انتماؤه إلى الجامعة كان هو الذي حماه. واستغل وايكليف إلى أبعد حد امتيازات «المعلم magister» التي تقوم على استقلال الدرس الجامعي studium سياسياً. ويبين مَثَل وايكليف أن الكيان الجامعي، في الظروف الملائمة، كان يمكنه أن يلعب بالنسبة إلى المجتمع في العصر الوسيط دور السلطة الثالثة، دوراً يمكن مقارنته بالسلطة الرابعة التي تمارسها الصحافة في المجتمع الحديث. ولكي المفكر عليه، لكي يلعب هذا الدور، أن يتجاوز إطار معركة الخبراء، وهو إطار يخضع فيه لمصالح السلطة التي يخدمها.

كان الحل الذي ارتآه وايكليف يتلخص في الخروج من محيط الدروس الجامعية والتوجه إلى الجمهور يخاطبه بلغة كل يوم، أي يترك اللاتينية ويستخدم اللغة الدارجة. ولا يكفي تغيير اللغة ليجعل من وايكليف نموذج المفكر الوسيط «الملتزم»: بل كانت النقطة الحاسمة تتمثل في أن تدخله كان يجري على أرض الحياة الإنجيلية. كان الهدف الذي سعى إليه لا يزيد ولا يقل عن إعادة أسلوب حياة المسيحية الأصلية - مسيحية الرسل - في المجتمع المدني. وفي العصر الذي شهد التحول الاسكولائي كانت فكرة الفقر الإنجيلي - ومعها فكرة السعادة - هي الفكرة الجديدة لأوروبا. بل كانت هي وحدها بذاتها تحدد نمطاً معيناً للمفكّر. الفقر التطوعي هو العنصر الموحِّد لكل أولئك الذين كانوا في القرن الرابع عشر يتخذون

موقفاً سياسياً دون أن يشاركوا بالضرورة في الصراعات حول السلطة. كان الإخوة والأخوات أنصار «الفكر الحر»، والضالعين في حركات الهرطقة، والفرنسيسكان الروحانيون أو الانفصاليون و«القساوسة الفقراء» أصحاب وايكليف، بل والمتصوفون الراينلانديون تجمعهم نقطة مشتركة هي: السعي إلى الحياة نفس الحياة التي عاشها المسيح والرسل. والأقرب إلى وصفهم ليس هو العنوان: «المفكرون الوسيطيون والحياة السياسية في زمانهم» بل العنوان البديل، أو قل العنوان الصحيح الذي يوحد المفكر تحت مظلته الجانب النفساني والجانب الاجتماعي :«المفكرون والحياة الإنجيلية». من وجهة النظر هذه يلتقي الإنجليزي وايكليف بالألماني إيكهارت.

ما هي أوجه التشابه بين وايكليف وإيكهارت؟ قد نقول للوهلة الأولى، ليست هناك أوجه تشابه. ولكننا إذا أنعمنا النظر وجدنا أن كل شيء يقربهما الواحد من الآخر: كلاهما يمتهنان مهنة فكرية، يتجهان كلاهما إلى أناس آخرين ليس الفكر مهنتهم، ويعظونهم بقيم الفقر، بل لقد كانت رسالة إيكهارت أكثر انقلابية من رسالة وايكليف نظراً لأنه يستخدم بمعنى واحد تعبير «الإنسان النبيل» و«الإنسان الفقير» للدلالة على النموذج الأول للإنسان الذي يعيش الحياة المسيحية الأصيلة. على يد إيكهارت ووايكليف، بل على يد كل دعاة فقر المسيح والرسل، تفجر لاهوت النعيم منهمراً إلى داخل الحياة السياسية، وأصبحت عظة الجبل مذهباً اجتماعياً للكنيسة.

وقد يظن الظانون أننا بعدنا عن دانتي أشد البعد. ولكننا في الواقع لم نبعد. فلنستمع إلى دانتي في محاجته ضد «منحة قسطنطين»، لنجد أنه ينازع الكنيسة الحق في تكوين الثروة. هكذا كانت كل طرق السياسة في القرن الرابع عشر تقود إلى مسألة الفقر. هذا الوضع اللاهوتي السياسي للفقر يميز عالم العصر الوسيط عن العصر الحديث. وليس الموضوع هو أن اكتشاف البؤس هو الذي خلق الصدمة التي خرج منها اليوم لاهوت التحرير، إنما الموضوع هو فضيحة الثروة، تلك التي خلقت الصدمة التي صدر عنها لاهوت التجرد. إننا هنا بصدد تصور آخر للمسيح christologie : لسنا بصدد الإنسانية المتألمة للمسيح يتعرفون إليها في معاناة البشر، بل بصدد فقره الرباني وحريته يدعوان المسيحي نفسه إلى ما هو رباني، في فقر اختاره بحريته طواعية. والمسيح في الحالتين موضوع في قلب الوجود الإنساني: إنه القريب. ذلك هو دور المتحدث عن المسيح، «المسيحوفور» Christophore، الذي اضطلع به المفكرون من أمثال وايكليف وإيكهارت عندما دفعا بمنطق الدرس الجامعي إلى أبعد مدى. ومن يرفض هذا المنطق يخرج الجامعة عن دورها كمؤسسة للعالم المسيحي. في هذه الحالة لا يبقى منها إلا مجرد اتحاد مهني يرعى وضعه في كل الاتجاهات، شريحة من الأساتذة الداخلين في زمرة البورجوازية الذين أضفوا على أنفسهم في القرن الخامس عشر المظاهر

الخارجية لطبقة النبلاء. أما في القرن الرابع فكانت عبارة «المفكرون والسياسة» على العكس تعني تماماً ما تعنيه عبارة «المثقفون واللاهوت»: كان الدرس الجامعي studium يضطلع إلى جانب مهمته في استعادة المعرفة والهيكلة الأدواتية للسلطة، بمهمة نشر رسالة الإنجيل évan-gelisation. وطالما بقيت مهمة نشر رسالة الإنجيل كان للجامعة نمط من الاستقلال مسيحي خالص، نمط مؤسسة دنيوية تعمل ضد الدنيا. وقد زالت هذه المفارقة عندما لم يعد الاقتداء بالمسيح هدفاً اجتماعياً للأساتذة الجامعيين.

ربما كان هذا هو الدرس الذي نخرج به من التحول الاسكولائي: فأياً كانت الأسماء التي اتخذوها لأنفسهم، وأياً كان الأسلوب الذي نتناولهم به، لقد كانت قوة رجال الدين الوسيطين تكمن في أنهم كانوا مفكرين مسيحيين، وفي أنهم قاموا بوظيفة رعوية في المجتمع الذي فُهم على أنه يسعى في آن واحد إلى هدفين : أحدهما زمني والآخر روحي. كانت قوتهم تكمن في أنهم وضعوا الإنسان في عصرين متمايزين، عصر السعادة (الفلسفية) والنعيم (اللاهوتي) وقبلوا شدتهما على أنها مكونة للخبرة الإنسانية. وإلى جانب تحديد السلطتين المقابلتين لكل منهما، سلطة البابا وسلطة الأمير، عمل المفكرون الوسيطيون على إزالة تمييز رجل الدين ورجل الدنيا العلماني بإعادة توحيد غايتيْ الإنسان في ممارسة واحدة هي «الفقر». وذلك توازن لن يستمر في القرن الخامس عشر.

الباب العاشر

القرن الخامس عشر

القرن الخامس عشر هو قرن سقوط القسطنطينية ‹فتحها السلطان محمد الخامس في عام› ١٤٥٤، وطرد اليهود من إسبانيا ‹طردهم فرناندو الأراجوني وزوجته إيزابيللا القشتالية)، وسقوط مملكة غرناطة الإسلامية النصرية في عام ١٤٩٩ ‹النصرية نسبة إلى محمد بن نصر مؤسس سلالة بني الأحمر›، وهو قرن الحرب الأهلية بين الأرمانياك les Armagnacs والبورجينيون les Bougignons ‹بيتين أميرين متنافسين، أدى التناحر بينهما إلى إضعاف فرنسا في أثناء حرب المائة عام ضد الإنجليز وإلى كارثة أزانكور١٤١٥›، وقرن كارثة ‹موقعة› أزانكور Azincourt التي أحاقت بفرنسا في عام ١٤١٥ ‹والتي هَزَمَ فيها الإنجليز يقودهم هنري الخامس متحالفين مع البورجينيون قوات الأرمانياك›، والانتفاضة التي تنزلت من لدن العناية الإلهية وأحدثتها چان دارك (تحرير أورليان في عام ١٤٢٩، وعصر الترميم الفرنسي على يد شارل السابع الذي أنهى حرب المائة عام (انتصار فورمينيي Formigny في عام ١٤٥٠، وانتصار كاستيون Castillon في عام ١٤٥٣، واستسلام الإنجليز في بوردو Bordeaux ١٤٥٣) وعلى يد لويس الحادي عشر (١٤٢٣ -١٤٨٣، اعتلى العرش في ١٤٦١) الذي أوقف مطامع البورجينيون، وهو عصر الحركات الاجتماعية الشعبية الكبيرة (هوجة التابوريين من أتباع يان هوس في بوهيميا (١٤٢٠ -١٤٥٢) «الحملات الصليبية» الشعبية الألمانية إلى عذراء نيكلاوسهاوزرن ١٤٧٦ -١٤٧٧ وبوندشو Bundschuh ‹حذاء الفلاح الذي كان رمزاً لتمرد الفلاحين›)، وعصر الوردتين (١٤٥٥ -١٤٧١) ‹في انجلترة› حيث وقف حزب الوردة البيضاء في يورك ضد حزب الوردة الحمراء في لانكستر - باختصار كان القرن الخامس عشر قرن كل الارتباكات وكل المواجهات.

من الناحية الفلسفية كان القرن الخامس عشر، الذي كثر إساءة مؤرخي الفكر إليه، يتسم بنفس التنوع: نهوض الفكر الهوماني، انتشار الفلسفة في أوروبا الوسطى، والتنازع على النهج Wegestreit (القديم via antiqua والحديث via moderna)، تدعم التقاليد المدرسية (الألبرترية، التوماسية، البوريدانية).

كذلك القرن الخامس عشر هو قرن المجامع الكنسية، كان هناك ما يشبه دورة انعقاد

استمرت ثلاثين سنة بلا انقطاع من سنة ١٤٠٩ إلى سنة ١٤٣٩، كناعورة من الكرادلة يدورون من مدينة إلى مدينة. ولم يكن ذلك بلا أسباب. نشأت حمى المجامع الكنسية عن «الانقسام الكبير في الغرب» الذي شهد عند وفاة جريجوريوس العاشر في عام ١٣٧٨ اثنين من البابوات يواجه أحدهما الآخر على رأس الكنيسة : البابا أوربانوس السادس (أصله بارتولوميو برينيانو Bartolomeo Prignano من نابلي ١٣٧٨ -١٣٨٩) يسانده الإيطاليون والإمبراطور، والبابا المضاد كليمنس السابع (أصله روبير الچينيڤي Robert de Genève من فرنسا ١٣٧٨ -١٣٩٤، قائم في أڤينيون)، وكانت حمى المجامع الكنسية هذه تسعى إلى الخروج من الطريق المسدود. انعقد مجمع پيزا في عام ١٤٠٩ وكان المفترض فيه أن يكون حكَماً في أمر المطالب المتناقضة، فلم ينته إلا إلى انتخاب بابا ثالثاً هو الكسندر الخامس (أصلاً بطرس فولارجيس Petrus Phylargis من كريت، ١٤٠٩ -١٤١٠) الذي سرعان ما أخذ مكانه يوحنا الثالث والعشرون (أصلاً بالتازار كوسّا Balthasar Cossa من نابلي ١٤١٠ -١٤١٥). وفي عام ١٤١٥ أدخل مجمع كونستانس شيئاً من النظام فقد تخلى جريجوريوس الثاني عشر (أصلاً أنچلو كورير Angelo Correr من البندقية ١٤٠٦ -١٤١٥) عن البابوية (في ٤ يولية) وكان البابا المضاد بندكتس الثالث عشر (أصلاً پيدرو دي لونا، من أراجون، بابا في أڤينيون ١٣٩٤ -١٤٢٣) والبابا المضاد يوحنا الثالث والعشرون (بابا پيزا) قد خلعا. وفي عام ١٤١٧، في كونستانس، قام مجمع الكرادلة الانتخابي (الذي ضم الكرادلة الذين أنشأ البابوات الثلاثة مناصبهم، علاوة على خمسة أساقفة من كل أمة من أمم المجمع) في النهاية بانتخاب مارتينوس الخامس (أصلاً أوتون كولونّا، من رومانيا ١٤١٧ -١٤٣١). ولكن القضية لم تنته رغم هذا.

فقد كان أساتذة جامعة باريس متمسكين بمبدأ هيمنة المجمع على البابا وكان رأيهم أن تقوم على الكنيسة حكومة مجمعية. وخيب البابا مارتينوس الخامس - الذي ساندوه في كونستانس - رجاءهم بما انتهجه من سياسة ترميمية، وقام اللاهوتيان الباريسيان چان چيرسون وپيير دايي باستهلال الانقسام من جديد في صورة «أزمة مجمعية». وقرر مجمع بازل (١٤٣١ -١٤٤٧) مرة أخرى عزل أوجينوس الرابع (أصلاً جابرئيلو كوندلمير، من البندقية، ١٤٣١ -١٤٤٧) البابا الشرعي الذي خلف مارتينوس، وانتخاب بابا مضاد هو الدوق أميديه دي ساڤوى le duc Amédée، باسم فيلكس الخامس (١٤٣٩ -١٤٤٩)، ولم ينته الأمر إلا في عصر البابا نيقولا الخامس (أصلاً توماسو پارينتوتشيللي-Tommaso Pa rentucceli ١٤٤٧ -١٤٥٥) بوفاة فيلكس الخامس. وفي فرنسا أصدر الملك شارل السابع (١٤٠٣ -١٤٦١، اعتلى العرش في ١٤٢٢) قراره Pragmatique sanction de Bourges في ١٤٣٨، أكد فيه مبادئ الاستقلال الجاليكاني libertés gallicanes (خضوع كنيسة فرنسا لملك فرنسا وحده).

هذا العصر المضطرب هو الذي شهد، عندما أمسك البابا أوجينيوس بمقاليد الأمور، أكبر جهود استهدفت توحيد الكنائس (مجمع فيراري فلورنسا ١٤٣٨ -١٤٤٥ الذي قرر الوحدة مع الأرمن في عام ١٤٣٩، وأتباع الطبيعة الواحدة في عام ١٤٤٢، والسوريان في عام ١٤٤٤، والكلدانيين والمارونيين في عام ١٤٤٧)، وكان تصديق مارتينوس الخامس على قرارات مجمع كونستانس يعني اعتماد قرار من أشد قرارات القهر قسوة ضد المسيحية الغربية: إدانة چون وايكليف، وإدانة الأتراكيين، وبخاصة إدانه يان هوس الذي أعلن أطروحاته الثورية (شرعية البابا تقوم على أعماله لا على انتخابه - سقوط الأساقفة والسادة النبلاء الذين يرتكبون خطيئة - رفض سمو مرتبة بطرس) التي استنزلت عليه حكم الإعدام حرقاً في عام ١٤١٥ بعد تدخل زيجيسموند اللوكسمبورجي (١٣٦٨ -١٤٣٧، إمبراطور في عام ١٤١١). ولقد تسببت الحرب في تأخير اعتلاء الإمبراطور عرش بوهيميا حتى صدرت اتفاقات compacta بازل في عام ١٤٣٦. و ولدت الوطنية التشيكية حول النار التي أحرقت يان هوس، كما ولدت الوطنية الفرنسية حول النار التي أحرقت چان دارك.

ظهور النساء

حمل القرن الخامس عشر من حيث هو قرن النساء في السياسة وفي الفنون الحرة، في مجال الفلسفة علامة فارقة تمثلها كريستين <كريستيانه> دي پيزان <پيتسانو> Christine de Pisan (١٣٦٤ -تقريباً ١٤٣٠). ولدت كريستيانه في البندقية، وأبوها هو الفلكي والطبيب توماسو دي بينڤينوتو دا پيتسانوTommaso di Benvenuto da Pizzano، صحبته إلى باريس، إلى بلاط الملك شارل الخامس. وتزوجت وهي بنت الخامسة عشرة النبيل الفرنسي الپيكاردي إتيين كاستل، فلما توفي في عام ١٣٨٩، كان عليها أن تربي أطفالها الثلاثة وحدها بما يدره عليها قلمها. وشهدت السنوات من ١٣٩٠ إلى ١٤١٠ الجزء الأساسي من إنتاجها الأدبي الهائل، شعراً ونثراً، في السياسة (تأوهات من الحرب الأهليةLamentations sur la guerre civile، كتاب السلام Livre de paix) في التعليم (رسائل عن رواية الوردة Épîtres sur le Roman de la Rose، طريق الدرس الطويل Le Chemin de long estude، مدينة السيدات La Cité des dames، كتاب تحول الأقدار Le livre de mutacion de fortune، رؤيا كريستين La Vision de Christine، كتاب التمدن Le corps de policie). وكريستين فيلسوفةً خلفت «كتاب أعمال وأخلاق الملك الحكيم كارل الخامس» Livre de fais et bonnes meurs du sage roy Charles V) الذي أسهم إسهاماً واسعاً في نحت المعجم الفلسفي الفرنسي. استلهمت شرح توماسو الأكويني على «ميتافيزيقا» أرسطوطاليس، فقدمت تعريفاً

للفلسفة يضم كل مسلمات الفلسفة الأولى» الأرسطوطاليسية. وتكشف عن توجهين متمايزين - أحدهما أنطولوجي والثاني لاهوتي يرى المفسرون المحدثون أنهما يفصّلان مجموع مادة الميتافيزيقا. وهي ترى الحياة الفلسفية مطابقة للحكمة وللفضيلة العقلية العليا، وتعرضها من حيث هي بغية الأحرار الذين يتاح لهم من السعة ما يكفي ليعكفوا على الفكر.

تقول : «يسمون الميتافيزيقا الإلهيات أو العلم الإلهي حيث إنها تنظر في الماهيات أو الجواهر المفارقة أو الأشياء الإلهية. ويسمونها ميتافيزيقا ، أي ما وراء الطبيعة، من «ميتا» باليونانية أي ما وراء و «فيزيس» أي الطبيعة من حيث اعتبارها في الوجود والأشياء التي تتبعه. ويسمونها الفلسفة الأولى» من حيث اعتبارها العلل الأولى للأشياء. كذلك يسمونها الحكمة وذلك هو اسمها الخصيص من حيث هي عامة محيطة تجعل صاحبها يعرف الأشياء كلها [...] مثل هذا العلم، الذي هو متحرر شديد التحرر لا يمكن أن يكون ملكاً لشيء هو في أصله عبد. إلا أن الطبيعة البشرية عبدة من أوجه كثيرة، خاضعة لأهواء لا تحصى، وكثيراً ما يحدث أن الطبيعة البشرية في عكوفها على ما هو ضروري تنصرف عن اكتساب ما يستحق أن يسعى إليه الإنسان من أجل ذاته. وكما يقول أرسطوطاليس في الكتاب الثالث من «العبارة» خير للإنسان أن يتفلسف من أن يجمع المال، وإن كان جمع المال أحياناً على الرغم من كل شيء أفضل [عندما يفتقر الإنسان إلى الضروري] ومن هنا يتضح أن الفلسفة ليست في حقيقة الأمر إنسانية وأن الإنسان لا يمتلكها كما يمتلك المتاع.»

وكريستين تلهج بالثناء على الملك شارل الخامس الملقب بـ «الحكيم»، فتجعل منه الملك عالم الإلهيات الذي يجسم النمط الأرسطوطاليسي للملك الفيلسوف.

تقول: «أما أن ملكنا شارل فيسلوف بحق فلأنه: محب للحكمة، بل خبير بها ، وهو ما يظهر واضحاً جلياً في أنه باحث حقيقي عن الحقائق الأولى السامية، أي عن الإلهيات العليا التي هي منتهى الحكمة والتي تكمن في معرفة الله وقدراته السماوية العليا عن طريق العلم الطبيعي.»

الجامعة سجينة ولعبة السياسة

استولت السياسة في القرن الخامس عشر على الجامعة، كما استولت الجامعة على السياسة. ولم تعد الأخلاق الجامعية في القرن الثالث عشر إلا ذكرى. هيمن على الجامعة صراع حول نهجين - نهج القديم ونهج الحديث - وهذا الصراع هو الشكل الوسيطي للصراع

بين أهل القديم وأهل الحديث، ولم يكن القرن الخامس عشر عصر المحاورات المنصبة على الأفكار بقدر ما كان عصر الصراعات المذهبية. كانت صراعات من سلطة إلى سلطة، صراعات جهاز، صراعات محترفين استعبدتهم السلطات، مجنّدين ومجنِّدين، مأجورين أو وصوليين. كانت المسألة الفلسفية للإسمية والواقعية كما طرحت في القرن الخامس عشر قضية أحزاب.

بدأ «الصراع» بين الإسميين والواقعيين في عام ١٤٦٥ عندما حظرت الرقابة ثلاث قضايا إسمية لچان فابري Jean Fabri وانتهى على المستوي الإداري. وفي عام ١٤٧٤ حصل نقيب الأمة الفرنسية المنتخب، چان دي مونتنيي Jean de Montigny من الملك لويس الحادي عشر على مرسوم - هو مرسوم سانليس الصادر في أول مارس - يحظر تدريس مذاهب المجددين rénovateurs «وليم أوكهام، چان الميركوري، جريجوريو الريميني ، چان بوريدان، پيير دايي، مارسيليوس فون إنجهن، آدم دورپ، ألبرت الساكسوني ومن على شاكلتهم» باختصار: الإسميين nominales أو الحدوديين terministae .

ودُعي الطلاب والمعلمون إلى إعادة الارتباط «بمذهب الأزمان القديمة، المذهب السليم والوثيق»، مذهب «ابن رشد (!) وألبرت الأكبر وتوماسو الأكويني وچوليو الرومي وألكسندر هاليس وسكوت وبوناڤنتوره» باختصار: أصحاب مذهب الواقعية. ومنع نشر مذاهب الإسميين في كل المملكة سواء على المستوى العام أو الخاص. وتحركت الآلة: فكان رؤساء الأقسام الدراسية مسئولين عن تنفيذ المرسوم؛ وأجبر رؤساء الكليات على أداء يمين بالالتزام بفرض احترام المرسوم (وإلا تعرضوا للنفي)؛ وتلقى الرئيس الأول لبرلمان - محكمة - باريس أمراً بالاستيلاء على كل الكتب المشبوهة. وتلكأت كلية الفنون الحرة ، فقدمت نسخة واحدة من كل كتاب مطلوب؛ ورفع معلمو الإسمية magistri nominales مذكرة احتجاج إلى الملك. ثم نقضت السياسة بالطريقة نفسها ما قد أبرمته: ففي يناير من عام ١٤٨١ خسر چان دي مونتنيي الانتخابات، وتصرف الملك و المحكمة - البرلمان - بناءً على هزيمته. فمنذ نهاية شهر أبريل قام المأمور تنفيذاً لأمر ملكي «بفك الأحراز المشمعة والمدبّسة والإفراج عن كل كتب الإسميين التي كانت قد حرزت وشمعت ودُبست في أقسام جامعة باريس» . وقد سعدت الأمة «الجرمانية» ‹وكانت كما علمنا تضم الإنجليز وغيرهم من الأقربين إلى الجرمان› في جامعة باريس إذ «أنار الله في هذا الوقت ‹المبارك› بعيد الفصح قلب الملك المسيحي جداً ووفقه إلى إصلاح الجريمة التي ارتكبت ضد مذهب الإسميين البعيد الشهرة». والآن «وقد أعيدت إلى الحرية الكتب التي تضمنت هذا المذهب» ، «أعيد إلى المشعل المذهب الخلاصي المسيحي، فَخرُ الجامعة، شعلة الدنيا المضيئة». بعد سبعة أعوام من المصادرة أصبح من الممكن مرة أخرى قراءة كتب الإسميين.

ماذا كان هدف اللعبة الفلسفية في هذه الكوميديا الواسعة للسلطة؟ ليس لدى مؤرخ الفلسفة ما يجيب به. كذلك مؤرخ الجامعات ليس لدية إجابة. كل ما يمكن أن يقوله هو أن الوثائق الخاصة بـ «الصراع على النهج» <بالفرنسية la querelle des voies بالألمانية der We-gestreit> «لا تصوغ أطروحة أو رأياً ، ولا تحدد حتى بدقة موضوع النزاع بين الإسمية والواقعية» (انظر: زينون كالوزا Z. Kaluza) هنا وهناك يكتفون «بالتنبؤ أو بتقرير أن هذا المذهب أو ذاك، الإسمي أو الواقعي، تتولد عنه أو ستتولد عنه بالضرورة هرطقة». لم يكن الفيلسوف يتناقش مع غريمه، بل كان يطلب من صاحب السياسة بأن يحظر تداوله على سبيل الوقاية.

وهكذا لم يكن «الصراع على النهج» der Wegestreit كما قال القائلون صراعاً مذهبياً على الوضع الأنطولوجي للكليات ، بل كان فصلاً في تاريخ المؤسسات السياسة. ونحن نقرأ أن الأمة الجرمانية احتفلت «بتحرير الكتب». فهل كان ذلك من أجل مطالعتها ؟ ليس هناك شيء أقل يقيناً من ذلك. نراجع حركة الاستعارة في القسم بالسربون بين عام ١٤٠٢/١٤٠٣ وعام ١٤٨٩ فنجد أن ثلاثة قراء فقط استعاروا كتاب «خلاصة المنطق» لأوكهام، استعاره أحدهم مرتين. هل يعني هذا أن أنصار القديم antiqui وأنصار الحديث moderni لم يكن لهم مذاهب؟ لا. إنه يعني فقط أنهم كانوا يناضلون من أجلها، ولا يناضلون بها.

وأطرف التيارات في هذه الفترة المشحونة بالتنافس على السلطة الأكاديمية: التيار الألبرتي المحدث، الذي كان ظاهرة أوروبية حقيقية بثت نورها من فرنسا إلى كراكاو وهايدلبرج وإنجولشتات وتوبينجن وبازل وكوپنهاجن وأوپسالا.

الألبرتية والتوماسية والإسمية

چان دي ميزوننيڤ أو دي نوڤا دومو (؟ -١٤١٨)

يوحنا النيوڤنهوسي Jean de Nieuwenhuyze <من بلچيكا الفلمنكية، اسمه باللاتينية Ioannes de Nova Domo وبالفرنسية Jean de Maisonneuve> معلم مجاز بالماجستير من جامعة باريس في عام ١٤٠٠، وعضو في «الأمة الپيكاردية»، هو الذي أنشأ التيار الألبرتي المحدث الذي فرض نفسه بعد ذلك في لوڤن Leuven <ببلچيكا الفلمنكية> وكولونيا <بألمانيا> قبل أن ينتشر في جامعات أوروبا الوسطى. ناضل يوحنا على جبهتين، من ناحية ضد «مذهب بوريدان وأنصاره الحدوديين»، ومن ناحية ثانية ضد مذهب «سكوت وأنصاره الشكلانيين formalizantes» ، عازماً على أن يفتح نهجاً ثالثاً بين الإسميين والاسكوتيين، دون أن يضحي من أجل ذلك بالواقعية المعتدلة لتوماسو الأكويني. وترأس يوحنا

النيوڤنهوسي أشياعاً يمثلون خطه هذا واتبع سياسة المقاطعة الأكاديمية للإسميين: رافضاً كل مناقشة معهم، واتبع أسلوباً عُرف في ذلك الوقت وهو التهميش أكثر من الدحض.

وعلاوة على شرح (مفقود اليوم) على كتاب Summulae logicales «فصول في المنطق» لبيدرو الإسباني، تضم أعمال يوحنا النيوڤنهوسي كتاباً Tractatus de esse et essentia «الماهية والوجود» ينازع فيه المذهب التوماسي عن التمييز الواقعي بين الماهية والوجود، ويستأنف النظرية الألبرتية عن الوجود مثل «النور الفائض»؛ وشرحاً على «ميتافيزيقا» أرسطوطاليس (حول ١٤١٣ -١٤١٨)، وشرحاً على كتاب Doctrinale لألكسندر ڤيللديو Alexandre de Villedieu (البابان ٨ و٩). أما كتابه عن الكليات الواقعية De universali re-ali الذي ألفه بين عام ١٤٠٦ وعام ١٤١٨ فهو الذي يمثل إسهامه الأساسي في المناقشات الفلسفية في القرن الخامس عشر.

تلقف يوحنا النيوڤنهوسي تمييزاً أساسياً في النظرية الألبرتية فنسب إلى الكلي أربعة أنواع من الوجود ، أولاً الوجود المثالي للكليات التي توجد في العقل الإلهي esse ydeale et in intellectu cause prime – ذلك هو الكلي عند أفلاطون ولكنه وضعه في الله؛ والثاني هو الوجود المسمى «عقلياً خالصاً» أو «صورانياً» الذي يعرض في الصور المعقولة مأخوذة في العقل المفارق الذي صدرت عنه – ذلك هو الكلي عند المشائين – أو بعبارة أخرى الكلي بحسب «كتاب العلل» ؛ هذان النوعان الأولان من الوجود ميتافيزيقيان. أما النوع الثالث فهو فيزيقي وهو «صوراني ومصوَّر» – ذلك هو الكلي معتبراً في الموجود المفرد – وهو المتعدد أو المادة ؛ والنوع الرابع منطقي، هو الوجود النفسي أو المجرد – ذلك هو وجود الكلي الماثل عن قصد في النفس الإنسانية التي اجتذبته من المحسوس عن طريق فعل معرفي تجريدي in intellectu abstrahente . وتزود يوحنا النيوڤنهوسي، من هذا التمييز الرباعي، بتخطيط لقراءة التاريخ. فمكن لنفسه من تحديد مكان وتجاوز وجهة نظر الإسميين، «الأبيقوريين المتأدبين»، الذين اختزلوا الكلّي إلى مجرد مفهوم مجرد، إلى قالب figmentum أو إلى تصور أو تخيل fiction (بحسب المصطلحات الأولى لأوكهام)، ووجهة نظر «الشكلانيين formalizantes» – وبخاصة هيرونيموس البراغي Jérôme de Prague – الذين ساواهم بأتباع حقيقيين للمثل الأفلاطونيين مفهومة على أنها كليات مفارقة وموجودة in re extra deum «خارج المفردات وخارج العقل الإلهي».

وكان للواقعية الأفلاطونية شهيدها، ونعني به هيرونيموس <چيروم> البراغي، معلم ومدير في كلية الفنون الحرة بباريس، الذي أدين بسبب مذهبه عن الكليات في مجمع كونستانس (وكان قد أضطر إلى الفرار من باريس للسبب نفسه) ونفذ فيه حكم الإعدام حرقاً

في ٣٠ مايو من عام ١٤١٦ (بعد أن درّس في كولونيا وهايدلبرج) . ولسنا نعرف شيئاً كثيراً عن «آلشكلانيين الجدد» novi formalizantes الذين اتهمهم چيرسون.

وفي رأي يوحنا النيوڤنهوسي أن أنماط وجود الكليات - الأنماط الأولى والأنماط الثانية - تسمح ببيان الوضع الترنسندنتالي للكلي الذي افترضه الأفلاطونيون دون جدوى: النمط المفارق أو المثالي يعترف بمثالية الماهية ولكنه يجعل «مصدرها» الفكر الإلهي: المثالية والقوة «العلّية» أو المثالية مرادفين بمعنى واحد؛ أما النمط الثاني للوجود فهو يقول بحدوث صوري للكلي «علّي ومعلول»، ولكن خارج المفرد، في ضوء العقل الوسيط، «تأقنم صوري» للمعقول في رأي ألبرت الأكبر.

چان چيرسون (١٣٦٣-١٤٢٩)

كان چان شارلييه Jean Charlier المعروف باسم چان چيرسون Jean Gerson مؤلفا منتشراً، يحبه الناشرون ، وكان عالم لاهوت، وبخاصة مستشار جامعة باريس من عام ١٣٩٥ إلى عام ١٤٢٩، كان الرجل الأكاديمي homo academicus الذي يمثل القرن الخامس عشر أشد تمييز.

لم يكن چان چيرسون فيلسوفاً، ولم تكن «إسميته»، التي كثيراً ما استشهد بها المستشهدون إلا إدارة أكثر منها مذهباً. ومن المؤكد أن تدخله في مجمع كونستانس وممارساته ضد يان هوس وهيرونيموس البراغي لم يكونا من عمل فيلسوف واقعي أو إسمي. ولقد ذكر مؤلفو «المذكرة» المرفوعة إلى لويس الحادي عشر اسمه على اعتبار أنه واحد منهم، ولكنه لم يتعرض لتهمة في مرسوم سانليس. كذلك هجماته على وايكليف والواقعيين والشكلانيين formalizantes لا تجعل منهم واحداً من أهل «الحديث»: فهو يستشهد راغباً غير راهب ومادحاً لا قادحاً بكل «دكاترة ‹أصحاب مذهب› الواقعية» الذين ذكرهم الملك. والحقيقة أن چان چيرسون كان مسئولاً جامعياً يسهر - على الأقل بالكلام - على عمل المؤسسة الجامعية: فهو يراقب التزامات الكليات طبقاً للوائح، ويسعى إلى الحد من تضخم المنطق في اللاهوت، وإلى الحد من الاستيراد المكثف للمذاهب الإنجليزية (وهو ما يعني نفس الشيء). وهو يقدم في مواجهتها الخليط العجيب الذي سينتصر في شطرين متمايزين مع الهومانية الأدبية من ناحية والتقوى الحديثة من ناحية أخرى: وهو يتحدث فيه في آن واحد عن تجديد البلاغة في مواجهة المنطق De duplici logica وعن امتداح بساطة الإيمان. كان چان چيرسون أرسطوطاليسياً انتقائياً بحكم موقعه في بنيات السلطة، ولم يكن له في أعماق نفسه إلا عدو واحد: الأفلاطونية بكل «صورها». ولم يكن بهذا يبشر بالمستقبل. ومات چان

چيرسون قي عام ١٤٢٩، وما مرت أربع سنوات حتى ولد مارسيليو فيتشينوMarsilio Ficino ‹بالفرنسية Marsile Ficin وهو من أشد أنصار الأفلاطونية›.

هاينريش (هايمريك) فان دي فيلده (١٣٩٥ - ١٤٦٠)

ولد هاينريش (هايمريك) فان دي فيلده Heimeric Van de Velde ‹هاينريش فون كامپن Heinrich von Kampen ويكتب اسمه باللاتينية هايمريك دي كامپو Heimeric de Campo› في عام ١٣٩٥ في زون Zon قرب أيندهوفن Eindhoven ‹في بلچيكا الفلمنكية›، ويعتبر آخر فيلسوف وسيطي غربي كبير، أما صديقة نيقولاوس فون كوز أو نيقولاوس كوزانوس فيتعتبر آخر وسيطي وأول نهضوي. كان هاينريش (هايمريك) فان دي فيلده طالباً في باريس في السنوات ١٤١٠ - ١٤٢٠ حيث تتلمذ على يوحنا النيوڤنهوسي - چان الميزونيڤي - ثم درس في ديست Diest ‹في بلچيكا الفلمنكية› من ١٤٢٠ إلى ١٤٢٣ ثم في كولونيا ‹بألمانيا› حيث حصل على درجة البكالوريوس في عام ١٤٢٣ ثم حصل على درجة ماچستير - معلم - في اللاهوت في عام ١٤٢٨ وخلف معلمه روتجر أوڤراخ الدورتموندي Rutger Overhach von Dortmund

وحاضر حتى عام ١٤٣٥، وشغل في هذه الأثناء عابراً منصب نائب المستشار في عام ١٤٣١ ومنصب الرئيس في عام ١٤٣٢. ثم ذهب إلى لوڤن ‹في بلچيكا الفلمنكية› حيث عمل حتى وفاته في عام ١٤٦٠. كان هاينريش (هايمريك) فان دي فيلده شخصية كبيرة في مجال الألبرتية المحدثة في القرن الخامس عشر، خلف نحو خمسين عملاً: سلسلة من الشروح اللاهوتية والفلسفية (شرح على الحِكَم، شرح على سفر الرؤيا، شروح على أرسطوطاليس) وعدداً كبيراً من الدراسات ومن الكتب اليدوية الفلسفية، ومن نصوص المناسبات التي تتسم في كثير من الأحيان بسمة جدالية، تحيط بكل قطاعات اللاهوت النظري والروحاني والكنسي.

ونلاحظ أن تعدد مصادر هاينريش (هايمريك) التي انصهرت من خلال ألبرت الأكبر وغيره في نثره المعذب، وعمق تحليلاته، وشغفه بچون سكوت إريوجينا أو برايموندو لوليو كل هذا أدى إلى ما ألفه من أعمال ليست نمطية ابتداءً من «خاتم الخلود» De sigillo aeternitatis وهو تأمل في العرض «التصويري» figurale للمطلق، ووصولاً إلى «ألفباء» «العهد الديني» وهو الشرح الأول من سلسلة من الثمانية شروح بسط فيه - في حركة تذكّرنا في آن واحد بتأملات «إخوان الصفاء» حول القرآن، وببعض نصوص القبالة - تفسيراً تناول به لوحة الحروف والظواهر على أساس مناظرتها بطبيعة الدنيا وبناء الكون و«صوت الله الخلاق»

بحسب «تشابه» وجد هاينريش (هايمريك) قانون تقابلاته في العلاقة التي توحد النَّفَس الخماسي للإنسان، وخلق الأجسام البسيطة الخمسة، والبناء الخماسي للكون بالحركة الحيوية والخماسية لله في ذاته (اللاتولدية، الأبوة، النَّفَسية، البنوة، الصدور) وخارج ذاته (في «الدعاء» أو «النداء» الذي يوجهه لطفه إلى الكون ليرفعه بحركة «استدعاء صوتي» من أعماق الأشياء الجوامد إلى أعالي الطبيعة الملائكية.)

وإذا كان معاصرو هاينريش (هايمريك) قد فضلوا المناورات على المساجلات العامة، فإنه لم يهرب من التصدي والمناقضة. وهذا هو كتابه Tractatus problematicus المعروف أيضاً تحت عنوان Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opin- ionis intelligentiam يبث الحياة من جديد في روح المنازلات الجدلية الماضية، هذا الكتاب الذي خطط له في السنتين ١٤٢٤ -١٤٢٥، ولم ينشره إلا في عام ١٤٢٨، ينسف الإجماع الخاص بالمذهب الأنتيكي السليم الذي امتدحه مرسوم سانليس. وهنا نلاحظ أن جامعة كولونيا ليست جامعة باريس. كانت جامعة كولونيا تحفل بمنظومة مبتكرة أصيلة من ‹الأقسام التي يسمونها› البورصات Bursae (التي تقابل على وجه التقريب Collèges) وكانت غارقة بكاملها في متع المنافسة المدرسية.

كان كتاب Tractatus problematicus هذا هو النص الأساسي للبورصة اللاورينتيانا Bursa Laurentiana، وهي المعهد الألبرتي في جامعة كولونيا، وكان الغرض منه ممارسة وسائل المساجلات التهجمية المتعنتة ضد التوماسيين في البورصة المونتانا Bursa Montana. ولهاينريش (هايمريك) مؤلفات أخرى أكملت هذه الحركة الهادفة إلى القطيعة، منها رسالة In- vectiva وهي رسالة مفتوحة موجهة إلى أساتذة جامعة كولونيا في عام ١٤٥٦، كانت نتيجتها إجابة من رئيس «الطريقة» voie التوماسية جيرهارد شتيجن Gerhard Steghen (جيراردوس دي مونتي Gerardus de Monte) توفي في عام ١٤٨٠ الذي ألف كتاب Apologia وكتاباً أشهر منه هو Tractatus ostendes concordantiam sancti Thome et vene- rabilis Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii اللذين يشهدان على بدايات التعاهد الذي سعت الاسكولائية الحديثة إلى فرضه تحت اسم «الأرسطوطاليسية الألبرتية التوماسية».

وقد استلهم هاينريش (هايمريك) كتابه Tractatus problematicus في اعتدال من يوحنا النيوقنهوسي (الميزونيقي)، وتتركز قيمته بخاصة في المقارنة التي تستهدف المقاربة الهيكلية بين الواقعية المعتدلة لتوماسو الأكويني والحدودية الإسمية.

نيقولاوس الكوزاني [كوزانوس] (١٤٠١-١٤٦٤)

ولد نيقولاوس الكوزاني Nikolaus von Kues بالفرنسية Nicolas de Cues (باللاتينية: نيقولاوس كوزانوسNicolaus Cusanus) في كوز Kues أو Cues بألمانيا ‹في حوض نهر الموزل›، واسمه كاملاً نيقولاوس كريبس Nikolaus Krebs، ودرس عاماً في جامعة هايدلبرج (١٤١٦)، ثم خمسة أعوام في جامعة پادوڤا الإيطالية حيث حصل في عام ١٤٢٣ على درجة الدكتوراه في القانون الكنسي. واشترك في أعمال مجمع بازل ابتداءً من عام ١٤٣٢، وسلك في حياته مسلك مصلح ودبلوماسي، حاول في أثنائها بلا جدوى أن يعيد صياغة علاقات روما ببقية العالم المسيحي، ودعا إلى الحرية العالمية والمساواة العالمية، وخطط لبرنامج اتحادي فدرالي يجمع كل الدول، وسعى إلى عقد حوار مع بيزنطة - بكتاب يحمل عنواناً ملتبساً التباساً شيقاً هو «توافق كاثوليكي». كان لاهوتياً وفيلسوفاً ذا عمق لا يبارى، ألف كتاب De Docta ignorantia «الجهل العليم» الذي استهل موضوع «توافق المتعارضات» coincidentia oppositorum وهو موضوع سيتناوله مرة أخرى، وسيتناوله من بعده - في قلب القرن السادس عشر - الفيلسوف الفرنسي شارل دي بوڤيل Charles de Bo-velles (فن المتعارضات L'Art des opposés في عام ١٥١٠).

كان عدواً لدوداً للمنطق الأرسطوطاليسي (القائم على نفس المبدأ الذي سعى إلى هدمه: مبدأ التناقض) ، فاستنزل على نفسه في عام ١٤٤٩ صواعق عالم اللاهوت الأرسطوطاليسي يوهان ڤينك فون هيرينبرج Johann Wenck von Herrenberg، الذي نشر كتيباً بعنوان «جهل الآداب» De ignota Litteratura ، فاضطر نيقولاوس كوزانوس إلى الرد والدفاع عن نفسه ضد تهمة الأحدية ‹الله والوجود واحد› الإيكهارتية وليطهر مذهبه عن «التوافق» من تهمة «هدم كل عملية علمية وكل تسلسل عقلاني وكل معارضة، بل قانون التناقض ذاته، وبالتالي كل مذهب أرسطوطاليس». وجاء كتابه «دفاع عن الجهل العليم» دفاعاً غير مباشر عن مايستر إيكارت (وكان يمتلك آثاره مخطوطة)، ودفاعاً عن العنصر الألماني في الفلسفة الوسيطية - جدلية التمييز غير المتميز واللاتمييز المتميز، تلك الجدلية التي فصّلها في «شرح الحكمة» والعظة رقم ٧٧ للمايستر إيكهارات، أو بعبارة أكثر بساطة مذهبه عن «نفي النفي» negatio negationis ، كل هذا وجد في نيقولاوس كوزانوس أسمى صياغة مفهومية.

ورُقّي لمنصب الكاردينال في عام ١٤٥٠، واختار حياة العزلة في جبال أبروتسي Abruzzi وألف كتاب «العلماني» De Idiota وهو عبارة عن أربع محاورات على الأسلوب الأفلاطوني تتناول الحكمة (١ و٢) التفكير (٣) الخبرات القيمة. وفي عام ١٤٦١ ألف كتاب

«اللاآخر» De ly non aliud الذي تبلغ فيه الذروة جدلية الهوية من حيث هي ما ليس الأخر، وعلى هذا يعيد صياغة النص التثليثي : « اللاآخر للاآخر هو اللاآخر». وفي السنة نفسها نجده يؤلف «دراسة نقدية للقرآن». ومات نيقولاوس كوزانوس في أغسطس من عام ١٤٦٤ تاركاً درة أخيرة هي «صيد الحكمة» De venatione sapientiae الذي أتمه في عام ١٤٦٣.

دراسة نقدية للقرآن

قام نيقولاوس كوزانوس بنفسه بهذه الدراسة «دراسة نقدية للقرآن» De Cribratione Corani لأن الدراسة التي طلب من دينيس الشارتري Denys le Chartreux أن يكتبها ضد القران لم تشبع جوعه. كان نيقولاوس كوزانوس من المعجبين بتوماس دي توركويمادا Tomás de Torquemada (١٤٢٠ - ١٤٩٨) ‹دومينيكاني متعصب رأس محاكم التفتيش الرهيبة في إسبانيا›، وامتدح «دحضه لهرطقات وأغلاط ماهوميت ‹يقصد= محمد› بأسباب قوية». ولكننا نلاحظ أن نيقولاوس كوزانوس سلك طريقاً أكثر أصالة من الطرق التي سلكها المجادلون المغرضون المسيحيون الآخرون: فهو لم يسع في المقام الأول إلى تخطيء النبي، بل سعى إلى «إثبات حقيقة الإنجيل من خلال شهادة القرآن». انتهج إذن نهج التأويل الحسن النية pia interpretatione ونترجم كلمة pia بحسن النية، (والحق أن تأويله يعتبر حسن النية إذا قورن بفيضان العبارات العدوانية ‹البذيئة› الذي صبه دينيس الشارتري آلياً ضد من أسماهم «الكفار الكلاب»، لم يكن كتاب نيقولاوس كوزانوس آلة من آلات الحرب ‹ضد المسلمين›، ولا غرابة في ذلك، لأنه صاحب فكر آخر عبر عنه في كتاب «سلام الإيمان» الذي أتمه في عام ١٤٥٣، عام سقوط القسطنطينية ‹في يد محمد الفاتح›، وفيه يدير الحوار على لسان يوناني وإيطالي وفرنسي وألماني وإنجليزي وإسباني وأرمني وبوهيمي، ونجد عربياً وهندوسياً وكلدانياً ويهودياً واسكيتياً‹من برابرة جنوب روسيا› وفارسياً وتتارياً، ويسلم الكتاب «بتعدد الأديان التي نزل بها الوحي» و«بالوحدة الضمنية للعقيدة». ومع ذلك فلا يفوت المحاور النضالي المغرض أن يسير إلى غايته، حيث إن أحد أهداف الكتاب الواضحة أشد الوضوح، هو حصر من أسماهم «العرب» فيما يمكن أن يكون فخاً فقهياً، يتلخص مبدأه في استنتاج بسيط: «إذا أنا آمنت بأن القرآن كتاب حق، فينبغي عليّ أن أشهد بالثالوث المقدس» أو إذا شئنا: «إذا كنت مسلماً بحق، فلابد أن أصل إلى المسيح». هذا هو معنى «دراسة فحصية نقدية» cribratio . و«الدراسة الفحصية النقدية» التي كتبها نيقولاوس كوزانوس، والتي تعتبر عملية من عمليات الشطارة والفتونة التأويلية، تقوم في جانب منها على قراءة كل سور القرآن التي ورد فيها ذكر «الروح المرسل من عند الله» واعتبارها تأكيداً

ضمنياً للتثليث المسيحي.

والسور المقصودة هي:

١- سورة الشورى الآية ٥٢: «وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا، ماكنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا [...] »

٢- وسورة النحل الآية ١٠٢ [١٠٤]: «قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبّت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين».

أما الترجمة التي استخدمها نيقولاوس كوزانوس فقد جاء فيها معنى الآيتين على النحو التالي:

الآية ٥٢ من سورة الشورى ما معناه: إليك يا من كنت تجهل الشريعة والكتاب، إذ نرسل روحنا، أعطيناك النور»

الآية ١٠٢ من سورة النحل ما معناه: هكذا أُرسِلُ إليك من لدن الإله هذه الرسالة والروح المبارك العادل كل العدالة قد تغلغل في قلبك حتى تعاقب العرب بفضله.

وانتهي تفسير نيقولاوس كوزانوس للآية ٥٢ من سورة الشورى إلى أن «الروح» المقصود هو «الأقنوم الثالث من الثالوث ‹الأب، الإبن، الروح القدس›، والأب والإبن هما اللذان أرسلاه» نظراً لأن محمد ‹؟› يقول بالجمع «أمرنا» ‹وليس أمري›، وإلا كان المقصود آلهة متعددة هي التي أرسلت، هذا الذي أرسل.» ولم يفكر الكاردينال نيقولاوس كوزانوس قط في أن هذا الجمع «أمرنا» يمكن أن يكون جمع الإجلال، ولا في أن الروح المرسل هو حامل الرسالة جبريل.

واستخدم نيقولاوس كوزانوس مواضع أخرى من القرآن هي:

٣ - الآية ١٩٣ من سورة الشعراء: «نزل به الروح الأمين» - وهو هنا أيضاً يفهم الروح الأمين على أنه الروح القدس عند المسيحين، ولا يفهم أن المقصود هو الملك جبريل حامل الوحي

٤- الآية ٨٧ [٨١] من سورة البقرة: «[...] وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدنه بروح القدس [...] » ونجده اعتمد في تأويلها على الترجمة اللاتينية اعتماداً كبيراً ومضمون هذه الترجمة هو: يسوع، ابن مريم ورسول الله وروح الله، أرسل إلى مريم من السماء ككلمة»، والنص العربي يعني أن الله أمد عيسى بن مريم بالبراهين وأيده بالروح القدس أي

بالنظام الذي يقوي به بعض الأنبياء «كما يشاء»).

لم يكن موضوع نيقولاوس كوزانوس موضوعاً عادياً، ولم يكن منهاج التأويل الذي اتبعه يتسم بشيء خارق للمألوف. كان مجرد مسألة تقليدية تقوم على التسليم للكافرين <بالمسيحية> بأن لديهم نوعاً من الإدراك ومن التنبؤ أو الاعتراف بالحقيقة المسيحية. وكان أوغسطين قد قدم نموذجاً عن هذا عندما شرح أن الأفلاطونيين أدروكوا شيئاً من الثالوث. ومن البديهي أن الثلاثيات الأفلاطونية المحدثة لم تكن هي التثليث المسيحي، ولكن كان من الممكن أن يرى الرائي فيها شيئاً قريب الشبه من الثالوث، ويسهل عليه هذا السبيل إذا هو وضع لقاء «الآخر» في وضع الإساغة بالشبيه assimilation لا في وضع الحوار.

وينبغي من وجهة النظر هذه أن ننبه إلى السمة الخاصة للصورة المسيحية من «الحوار بين الثقافات» أو «بين الأديان» في العصر الأنتيكي المتأخر والعصر الوسيط: ألا وهي إصرار المسيحية على اعتبار كل قدْرٍ من الحقيقة يتضمنه خطاب الآخر بمثابة حق تملكه هي وحدها ملكاً خاصاً خالصاً لها. وكانت الحكمة من منظور المسيحية آنذاك تقول: «أنت لا تعرف الموضوع <المعرفة الحقة>، ولكن كل كلمة حق تقولها <ليست ملكاً لك بل> هي ملك لي.» والخلاصة هي: «أنني آخذها منك.» وأوغسطين هو منظّر هذه الممارسة التي يربطها صراحة بسرقة العبرانيين ذهب المصريين عند خروجهم من مصر (سفر الخروج، ٣، ٢٢ و ١٢، ٣٥). ويندرج مشروع نيقولاوس كوزانوس بوضوح في هذا الطريق، ولكنه يذهب إلى أبعد من أوغسطين: فمن رأيه أن المصريين كان ينبغي عليهم أن يقدموا ذهبهم. والمسلم في رأيه ليس كافراً <بالمسيحية> بقدر ما هو كافر يجهل ذاته. وإذا لم نكن نستطيع أن نحوله إلى المسيحية بالقوة، فلنحوله إليها عن طريق دينه نفسه. هذا الفخ التأويلي هو الصورة البالغة المكر من المجافخة ethnocentrisme <التعصب الأعمى للعرقية>. والحكمة الأولى هنا: «كل ما هو ملك لك هو ملك لي»؛ والحكمة الثانية تتخذ صورة النتيجة: «إذا أردت أن تكون نفسك بحق، فكن مثلي». هذا هو، بألفاظ توشك أن تكون هي هي، المنطق الذي تضمره الرسالة الخارقة للمألوف التي وجهها البابا الهوماني إنيا سيلڤيو پيكولوميني Enea Silvio Piccolomini (البابا بيوس الثاني، الذي توفي في عام ١٤٦٤) إلى السلطان الفاتح محمد الثاني، ودعاه فيها إلى الدخول في المسيحية لكي ينجز بالسلام في الغرب <مشروع> النقل المزدوج، نقل الدراسات <العلوم> translatio studiorum ونقل السلطة et imperii .

ختام

في ختام ألف سنة من التاريخ خرجت أربعة تجمعات جغرافية ثقافية من المشهد الفلسفي هي: الشرق المسيحي، والغرب المسيحي، والعالم الإسلامي الشرقي، والعالم الإسلامي الغربي. وكان لكل تجمع من هذه الأربعة قدره الخاص. اختفت الفلسفة جزئياً من عالم الإسلام؛ وانتقلت اليهودية إلى القبالة، وقطع العالم المسيحي علاقته بالعصر الوسيط. وكانت هذه القطيعة مزدوجة. فقد هاجمت الهومانية العصر الوسيط على جبهتين - جبهتي «النهضة» الأولى، أعني نهضة القرن الثاني عشر: انصب هجوم الهومانية على المنطق من حيث هو الناتج «اللاتيني» الوطني الحقيقي؛ كما انصب على «العربية» arabisme أي على الصيغة اللاتينية العربية للفلسفة: هكذا كان أفق المشروع هو نفس أفق مشروع استنكار الهومانيين الإيطاليين البرابرة البريطانيين، هؤلاء المناطقة الذين كان اسمهم وحده يعتبر إهانة للغة، أوكهام ومن على شاكلته، وفيريبريدج Ferribridge ومن لف لفه، وهجومهم على اللاتينية «البربرية» لترجمات ابن رشد. كان هناك في نظر الهومانيين بربريتان وسيطيتان: المنطق الإنجليزي والأرسطوطاليسية العربية، لابد من إبادتهما. وإذا كانت الفلسفة الوسيطية الناطقة باللاتينية قد ولدت في منعطف القرن الحادي عشر إلى الثاني عشر، فقد كانت الحركة العظيمة التي بدأت في الأعوام ١١٠٠ هي التي انقطعت عنها النهضة الرينسانس والهومانية.

في الكتاب الجماعي Homme de la Renaissance الصادر في باريس في عام ١٩٩٠ في دار النشر Seuil (= إنسان النهضة "الرينسانس") يمتدح إ. جاران E. Garin ما فعله ج. لوجوف J. Le Goff في كتابه بعنوان Homme médiéval (=إنسان العصر الوسيط) حيث خصص باباً للمفكر intellectuel، قال: المفكر، ولم يقل الفيلسوف Philosophe، ذاهباً إلى إنه لم يكن هناك فلاسفة إلا في عصر النهضة الرينسانس. ويتيح لنا تفحص الصفة المسندة «فيلسوف عصر النهضة الرينسانس» أن نفهم كيف يتصور جاران «فيلسوف عصر النهضة الرينسانس»: لم يعد بالضرورة معلم مدرسة؛ يتسم بأنه غير مرتبط بالمذاهب الأصولية؛ وبأنه متمرد على كل دعوة إلى التجانس؛ ناقد بطبعه غالباً ما يكون ثائراً؛ باحث ومجرِّب قلق في كل المجالات؛ ينكر الحقائق المكرسّة؛ يهفو إلى حقائق خفية ومكاشفات عجيبة؛ منَجِّم؛ محرك مشجع السلام العالمي، طبيب أبدان وشاهد حقيقة. كل هذه الصفات المسندة بالإثبات تصف

فيلسوف النهضة ، وهي إذا نفيت تصف مفكر العصر الوسيط.

ويحلو لجاران أن يستند إلى شهادة روبرت بيرتون Robert Burton مؤلف «تشريح الكآبة السوداوية» The Anatomy of melancholyويعيد الاتهامات الموجهة ضد «أسطوات الفلسفة» philosophastri وضد «أسطوات اللاهوت» theologastri الوسيطيين، هؤلاء «الحمير الذين تمتلئ بهم المدارس ولا مهمة لهم إلا طرح حمير آخرين للتداول» (accippiamus pecuniam, demittamus asinum, ut apud Patavinos Itali : «لنأخذ المال ‹أجرنا› ولنصنع حميراً مثل حمير پادوڤا في إيطاليا»). وبيرتون هو الذي تثبّت على يديه السجل الكودي الروائي الذي وصف الانتقال من العصر الوسيط إلى عصر النهضة الرينسانس وهو: صراع أهل الفكر ضد أهل الحرفة. ويشترك «أسطوات الفلسفة» philosophastri و«أسطوات اللاهوت» theologastri في سمة مشتركة: فهم عاملون وعلى وجه الدقة أساتذة جامعة. فالفيلسوف النهضوي هو ضد أستاذ الجامعة. الفيلسوف هو كل ما ليس أستاذ جامعة: إنه فيلسوف مدني، تستشيره المدينة؛ إنه فيلسوف طبيعي، طبيب، ساحر، أو منجم «من يريد أن يعرف الأشياء لكي يؤثر عليها» فهو لا يسعى إلى المعرفة من أجل المعرفة. ويستأنف جاران كلامه: إنسان العصر الوسيط إنسان شروح، مرتبط بالكتاب، الحقيقة في رأيه في الكتاب مشروطة بالوحي المنزل؛ وفيلسوف النهضة الرينسانس يسعى في حرية إلى الحقيقة لأنه يعرف أن الحقيقة ليست إلا سلسلة مفتوحة من الإجابات «التي ينبغي البحث عنها في الخبرة بالأشياء وفي تاريخ البشر». ليس هنا مجال نقد القالب النمطي. إن تحليل جاران يحتمل النقد، لا لأن العصر الوسيط كان فيه، إلى جانب المعلمين والشراح، منجمون ومشتغلون بالتجارب وأطباء وباحثون عن «حقائق جديدة» - غالبية الصفات التي أضفاها جاران على الفيلسوف النهضوي تنطبق انطباقاً رائعاً على رجل مثل روچر بيكون - وإنما لأنه لا يزيد عن أن يكرر التشخيص الذي وضعه رجال عصر النهضة الرينسانس وفرضوه على العصر الوسيط فرضاً.

إن إنكار الظاهرة الجامعية، ورفض اعتبار تعددية العصور الوسيطة بالجمع لا العصر الوسيط بالمفرد، وتعددية الثقافات، والفلسفات، والأديان التي تتابعت على طول نقل الدراسات ، نقل المعارف، إبان ألف عام، لا يمكن أخذهما مأخذ البديهيات الواضحة النهائية. وليست الحدود التي يقول بها هي الحدود. إن الخط القاطع الفاصل بين العصر الوسيط والعصر الأنتيكي المتأخر أو الخط القاطع الفاصل بين العصر الوسيط وعصر النهضة الرينسانس لا وجود لهما في حد ذاتهما. بل هما متغيران يتغيران بحسب قطاعات المعرفة، وبحسب المشكلات والعلوم والمناهج.

أما فيما يتصل بنهاية العصر الوسيط اللاتيني فعندنا علامتان يقينيتان عليه هما:

القطيعة مع المنطق ومع العربية. هل نحن بحاجة إلى شاهد من أهلها؟ لنأخذ خوان لويس بيبيس Juan Luis Vivès الذي أنزل بالمناطقة دون كلل أو ملل ضربات فتاكة في كتابه «ضد الجدلبيين الزائفين» Contra pseudodialecticos وتصدى كالرقيب العتيد بالنقد العنيف للعربية في كتابه «أسباب العلم الفاسد» De causis corruptarum. إن ما أرادته النهضة الرينسانس هو إزالة «نقل الدراسات» ‹نقل المعارف المطبوعة بالطابع العربي› وبدايتها من جديد على نحو خيالي. فوراً، هنا والآن. ولهذا لم يتورع، بغية القضاء على الوسيط العربي، عن قلب مسار التاريخ من الضد إلى الضد. تحصن بإحساس إمبراطوري ‹الإمبراطورية الرومانية›، فإن لم يكن إمبراطورياً فقد كان إمبريالياً، متحزباً للاتينية، فشدد على أن هذا «الإبنرشد Aven Rois» يجهل كل شيء عن الفلسفة، وأنه «يخلط بين پروتاجوراس وفيثاغوث، وكراتولوس Kratulos وديموقريطس، وهو الذي يعنون آثار أفلاطون بعناوين مضحكة» وهو الذي لا قدرة له على إيراد الشواهد الصحيحة من آثار الفلاسفة الذين ينقدهم، هذا الذي لا يبدو عليه أنه يفهم ما يكتب. هل هناك حاجة إلى تفسير؟ بيبيس لديه التفسير جاهزاً: يكفي أن نسأل أنفسنا كيف قرأ ابن رشد أرسطوطاليس. وتأتي الإجابة، وهي إجابة لا تلغي كل اعتماد للاتين على العرب فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى ‹قلب الحقيقة رأساً على عقب› حيث تجعل من العرب ورثة اللاتين: «ابن رشد لم يقرأ أرسطو في صيغته الأصلية، ولا حتى في الصيغة اللاتينية المليئة بالأخطاء التي استخرجت من الصيغة الأصلية (فلم يكن له علم باللغات)؛ لا، لقد قرأه في الصيغة التي نقلت من اللاتينية إلى العربية.» «تحويل» transfusion رهيب «جعل من اليونانية الطيبة لاتينية رديئة، وجعل من اللاتينية الرديئة، عربية أكثر رداءة».

وما مر خمس سنوات على عام ١٤٩٢ الذي كتب فيه بيبيس هذا النقد، وما جاء يوم الرابع من أبريل من عام ١٤٩٧ حتى كانت حركة تعريب الثقافة الأوروبية تتلقى أول ضربة توقفها على «مستوى المؤسسات: فقد شغل نيقولو ليونيكو توميوNicolo Leonico Tomeo (١٤٥٦ -١٥٤١) لتوه كرسي الفلسفة في جامعة پادوڤا ‹بإيطاليا› ليدرس فيها - لأول مرة في أوروبا - أرسطوطاليس استناداً إلى النص اليوناني. هناك بين سقوط غرناطة واسترداد أرسطوطاليس اليوناني شيء مشترك هو : نبذ الإنسان العربي واللغة العربية من التراث الوطني. ولم تقف هذه الحركة عند هذا الحد. فقد طُرد اليهود من طليطلة وأدى طردهم إلى محوها. لم يعد هناك «ديْن أجنبي» . ماتت بيزنطة. وكانت بلاد اليونان هناك، على حالها لم تمتد إليها يد. وفوق هذه العناصر الثلاثة الغاربة، استطاعت النهضة الرينسانس أن تبني هوياتها الجديدة.

وختاماً: نأمل أن نكون قد قدمنا في كتابنا هذا صورة أخرى للأشياء.

المراجع

INSTRUMENTS GÉNÉRAUX

EN FRANÇAIS

De Rijk Lambert Marie, *La philosophie au Moyen Age*, Leiden, E. J. Brill, 1985.

Flasch Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale* (Vestigia, 8), Paris-Fribourg, Cerf-Éd. univ., 1992 [les grandes controverses de la pensée médiévale. Simple et éclairant].

Gilson Étienne, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1944 (1re éd.) [toujours fondamental].

Libera Alain (de), *La philosophie médiévale*, « Que sais-je ? », n° 1044, Paris, PUF, 1995 (3e éd.) [une approche thématique par disciplines] ; *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1994 (2e éd.).

Pelikan Jaroslav, *La tradition chrétienne*, III : *Croissance de la théologie médiévale. 600-1300* Théologiques), Paris, PUF, 1994.

Swiezawski Stefan, *Histoire de la philosophie européenne au XVe siècle*, adaptée par Mariusz Prokopowicz, Paris, Beauchesne, 1990.

Vignaux Paul, *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, 1987.

EN D'AUTRES LANGUES

Beonio Brocchieri Mariateresa et Parodi Massimo, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Biffi Inos, *Figure medievali della teologia* (Biblioteca di Cultura Medievale), Milan, Jaca Book, 1992.

Carreras y Artau Tomás y Joaquin, *Historia de la Filosofía española : Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV*, Madrid, 1939.

Cruz Hernández Miguel, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1957 (2 vol.).

Flasch Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Universal-Bibliothek), Stuttgart, Reclam, 1986.

Gardinali Mariella, Salerno Lydia (éd.), *Le fonti del pensiero medievale*, Milan, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1993.

Gilson Étienne, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed and Ward, 1955.

Gregory Tullio, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e Letteratura, 181), Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.

Kenny Antony, Kretzmann Norman et Pinborg Jan (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [le manifeste de l'histoire « analytique ». Indispensable].

Mojsisch Burkhard et Pluta Olaf (éd.), *Historia Philosophiae Medii Ævi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/Philadelphie, Grüner, 1991.

Rossi Pietro et Viano Carlo A. (éd.), *Storia della filosofia*. 2 : *Il Medioevo, Enciclopedie del sapere*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994 [une somme. Bibliographie et notices bio-bibliographiques de C. Riccati].

Saranyana Josep-Ignasi, *Historia de la filosofia medieval*, Pamplona, Ediciones universidad de Navarra, 1989 (2e éd.).

Sturlese Loris, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748-1280*, Munich, C. H. Beck, 1993 [sans équivalent].

Le livre de Rémi Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Critérion, 1992, présente des vues neuves et intéressantes sur les relations entre la philosophie et les trois monothéismes, particulièrement au Moyen Age.

Pour les multiples traditions de l'œuvre aristotélicienne (notamment syriaque et arabe), l'ouvrage de référence est le *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, publié sous la direction de R. Goulet, Paris, Éditions du CNRS, 1989.

Sur la métaphysique médiévale et les problèmes de philosophie générale : Gilson Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962 ; *Being and some Philosophers*, Toronto, 1952 ; *Constantes philosophiques de l'être*. Paris, Vrin, 1984 ; Courtine Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, PUF, 1990 [spécialement p. 9-154 : *La métaphysique dans l'horizon scolastique*].

Sur les arts du langage : Libera Alain de et Rosier Irène, « La pensée linguistique médiévale », *in* S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2 : *Le développement de la grammaire occidentale* (Philosophie et langage), Liège, Mardaga, 1992, p. 115-186 [un panorama de la logique terministe et de la grammaire modiste].

Pour une perspective sociologique et historique : Le Goff Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985 [un classique].

Les notices médiévales des *Encyclopédies philosophiques universelles* des PUF, t. 2 *(Notions)* et 3 *(Œuvres)* constituent un outil remarquable. Le tome 4 *(Textes)* contiendra une riche sélection de textes. La nouvelle édition du *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1993, publié sous la direction de D. Huismann, peut être aussi consultée.

Plusieurs revues sont spécialement consacrées à la philosophie médiévale : les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), *Vivarium*, *Mediaeval Studies*, *Medioevo*, les *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* (CIMAGL) de l'Université de Copenhague.

LA « TRANSLATIO STUDIORUM »

Jongkees A. G., « *Translatio studii* : les avatars d'un thème médiéval », in *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningue, 1967, p. 41-51.

Lusignan Serge, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIVe siècle », *in* G. Contamine (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986* (« Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes »), 1989, p. 303-315.

Worstbrock F. J., « *Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie », *Archiv für Kulturgeschichte*, 47 (1965), p. 1-22.

ENSEIGNEMENT, CULTURE, PHILOSOPHIE

Bréhier Louis, *La civilisation byzantine* (L'évolution de l'humanité), Paris, Albin Michel, 1970 [irremplaçable ouvrage de synthèse, abondante bibliographie actualisée par Jean Gouillard].
Browning Robert, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Londres, Variorum Reprints, 1977 [une sélection d'articles où s'exprime la recherche la plus récente].
Constantinides C. N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca 1310)* (Text and Studies in the History of Cyprus, 11), Cyprus Research Center, Nicosia, 1982 [le livre fondamental sur l'enseignement et la culture].
Lemerle P., « Le gouvernement des philosophes. L'enseignement, les écoles, la culture », in *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 193-248.

LA LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE

Benakis Linos G., « Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz », in *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. II, Berlin, 1987, p. 352-379; « Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium », in *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*, Tübingen, 1988, p. 3-12.

LE NÉOPLATONISME

Aubenque P., « Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote », in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte* (Cahiers de philosophie ancienne, 3), Bruxelles, Ousia-Liège, Presses de l'Université, 1985, p. 7-40.
Cardullo R. L., « Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (Métaphysique 433, 9-436, 6) », *in* M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. I : *Le platonisme dévoilé* (Tradition de la pensée classique), Paris, Vrin, 1993, p. 197-214.
Ebbesen S., « Philoponus, "Alexander" and the origins of medieval logic », *in* R. Sorabji (éd.), *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influences*, Ithaca (NY), 1990, p. 445-461.
Hadot Ilsetraut (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie* (Peripatoi, 15), Berlin-New York, De Gruyter, 1987 [le bilan de la recherche récente par les meilleurs spécialistes. Avec, notamment : Hoffmann Philippe, « Catégories et langage selon Simplicius. La question du "skopos" du traité aristotélicien des *Catégories* », p. 61-90].
Hadot Pierre, 1968, *Porphyre et Victorinus* (Bibliothèque des Études augustiniennes), Paris, Études augustiniennes : 1974, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories », in *Atti del convegno internazionale sul tema « Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente »* (Accademia nazionale dei Lincei, t. 371), Rome, p. 31-47.
Roques René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Patrimoines, Christianisme), Paris, Cerf, 1983.
Saffrey Henri-Dominique, o.p., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990 [recueil d'articles sur le néoplatonisme à Rome : Porphyre, l'héritier de Plotin ; le néoplatonisme en Syrie : Oracles chaldaïques et théurgie, Jamblique ; Le néoplatonisme à Athènes : Syrianus, Proclus, Pseudo-Denys ; le néoplatonisme alexandrin et son prolongement à la Renaissance].
Taormina D. P., « Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus) », *in* M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, p. 215-245.

Vanneste J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Museum Lessianum, Section philosophique, 45), Desclée de Brouwer, 1959.

PHILOSOPHES ET THÉOLOGIENS BYZANTINS

Benakis Linos, « Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43 (1961), p. 215-238.

Ivanka Endre (von), *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* (Théologiques), Paris, PUF, 1990 [contient d'importantes études sur le palamisme et la controverse hésychaste].

Joannou P., *Christliche Metaphysik in Byzanz, I. Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Studia patristica et byzantina, 3), Ettal, 1956.

Masai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Meyendorff J., *Byzantine Hesychasm : Historical, Theological and Social Problems*, Londres, Variorum Reprints, 1974 ; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959.

Stephanou P., *Jean Italos, philosophe et humaniste* (Orientalia Christiana Analecta, 134), Rome, 1949.

Woodhouse C. M., *George Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986 [contient la traduction anglaise du *Traité des différences entre Platon et Aristote*].

HUGUES ÉTHÉRIEN, LÉON TOSCAN ET LE RAPPORT BYZANCE-OCCIDENT

Dondaine Antoine, « Hugues Éthérien et Léon Toscan », *AHDLMA*, 27 (1952), p. 67-134 ; Anastos M. V., « Some Aspects of Byzantine Influence on Latin Thought in the Twelfth Century », repris dans *Studies in Byzantine Intellectual History*, Londres, Variorum Reprints, 1979, p. 131-188 ; Sturlese Loris, « Die neuen Intellektuelen und die Philosophie am Staufischen Hof », in *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, p. 143-182 [spécialement p. 143-167 sur Hugues Éthérien, Hugues de Honau, Anselme de Havelberg].

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Le *Corpus Philosophorum Medii Aevi. Byzantinoi Philosophoi-Philosophi Byzantini*, publié par l'Académie d'Athènes et les Éditions Brill. Leiden-New York-Copenhague-Köln, a commencé l'édition des philosophes byzantins. Les volumes sont, en général, accompagnés d'une traduction allemande ou anglaise. Le volume 3, consacré au *Traité des vertus, Peri aretôn* de Georges Gémiste Pléthon, 1987, contient une traduction française de Brigitte Tambrun-Krasker.

Denys le Pseudo-Aréopagite, *Dionysiaca*, édités par Don Ph. Chevallier, Paris, Desclée, 1937 [2 volumes contenant le texte grec et les traductions latines médiévales]. Traduction française par M. Patronnier de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1980 (2^e^ éd.).

Georges Gennade Scholarios, *Œuvres complètes*, éditées par L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, Paris, 1928-1936 [huit volumes].

Grégoire Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, édités et traduits en anglais par R. E. Sinkewicz, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988 ; *Défense des saints hésychastes*, éditée et traduite en français par J. Meyendorf, Louvain, 1974 [deux volumes].

Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, édités et traduits par Raymond Le Coz (Sources chrétiennes, 383), Paris, 1992 [excellent volume de synthèse sur l'auteur et l'époque].

Manuel Calécas, *De principiis fidei catholicae*, PG 152, col. 429-662.

Michel Psellos, *Philosophica minora*, édités par J. M. Duffy et D. J. O'Meara, Leipzig, Teubner, 1989 [deux volumes : I : Logique et science naturelle ; II : Métaphysique et théologie].
Phôtios, *Epistulae et Amphilochia*, édités par L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1986.
Pléthon, *Traité des lois*, édité par C. Alexandre, traduit par A. Pellicier, Paris, 1858, reprinté par les Éd. Vrin, Paris, 1982, avec une présentation de R. Brague.
Souda : Suidas Lexicon, édité par A. Adler, Leipzig, 1928-1938 [quatre volumes].

LA PHILOSOPHIE EN TERRE D'ISLAM

Arkoun Mohammed, *Essais sur la Pensée islamique*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1982 ; *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1982 [fondamental].
Arnaldez Roger, *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1987 [recueil d'études sur Ibn Hazm de Cordoue et sur la pensée religieuse d'Averroès] ; *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age* (Bibliothèque Albin Michel, « Idées »), Paris, Albin Michel, 1993 [proche de la perspective adoptée ici].
Badawi Abdurrahmân, *Histoire de la philosophie en Islam* (2 vol.), Paris, Vrin, 1968 [la plus complète] ; *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987 [une bonne synthèse à rectifier ici ou là].
Butterworth Charles E. (éd.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Mushin S. Mahdi* (Harvard Middle Eastern Monographs), Cambrige (Mass.), Harvard University Press, 1992 [recueil de monographies sur al-Kindî, al-Râzî, al-Fârâbî, Avicenne, Ibn Bâjja, Ibn Tufayl ; Averroès, al-Suhrawardî et al-Shîrâzî].
Fakhry Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Cerf, 1989.
Jolivet Jean, *Philosophie médiévale arabe et latine* (Études de philosophie médiévale, 73), Paris, Vrin, 1995 [important recueil d'articles contenant, notamment : « Philosophie au XIIe siècle latin : l'héritage arabe », « Figures de Socrate dans la philosophie arabe », « La matière d'en haut », « Pour le dossier du Proclus arabe : al-Kindî et la Théologie platonicienne », « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », « L'Islam et la raison d'après quelques auteurs latins des XIe et XIIe siècles », « Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles »].
Vajda Georges, *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, éd. par D. Gimaret, M.-R. Hayoun et J. Jolivet, Londres, Variorum Reprints, 1980.
Leaman Oliver, *An Introduction to Mediaeval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 1985.
Morewedge P. (éd.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, State University of New York Press, 1979.
Baumstark A., *Aristoteles bei den Syrern von V bis VIII Jahrhundert*, Aalen, Scientia Verlag, 1975 [réimpr. de l'édition de 1900].
Cruz-Hernandez, *Historia del pensiamento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad Editorial, 1981.
Bibliographie récente : Druart Th.-A. et Marmura M. E., « Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1986-1989) », *Bulletin de Philosophie médiévale*, 32 (1990), p. 106-135 ; Endress G., « Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht », *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 5 (1989), p. 1-47.
La revue *Islamic Sciences and Philosophy*, publiée depuis peu aux éditions de Cambridge University Press, constitue un instrument indispensable.

HARRÂN ET LES SABÉENS

Tardieu Michel, « Sabiens coraniques et Sabiens de Harrân », *Journal asiatique*, 274 (1986), p. 1-44, à compléter avec *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'Éphé, Section des sciences religieuses, 94), Paris-Louvain, Peeters, 1990.

LE KALÂM

Gimaret Daniel, *Les noms divins en Islam*, Paris, Cerf, 1988 ; *La doctrine d'al-Ash'ari* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1990 [une véritable introduction à la théologie musulmane] ; Gardet L. et Anawati G. C., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1970 ; Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965 ; Frank R. M., *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978 ; Wolfson H. A., *The Philosophy of the Kalâm*, Harvard University Press, 1976 [recueil d'articles].

LES TRADUCTEURS. BAGDAD. LES CHRETIENS

Salama-Carr M., *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishâq et son importance pour la traduction*, Paris, Didier, 1990 ; Peters F. E., *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, E. J. Brill, 1968 ; Arnaldez Roger, « Science et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbâssides », *Arabica*, 9 (1962), p. 357-363 ; Cheikho L., *Les savants arabes chrétiens en Islam, 622-1300*. Texte établi et augmenté avec introd., notes et ind. par C. Hechaimé, Rome, Pontificio Istituto Orientale-Jounieh, Librairie Saint-Paul, 1983 ; Fiey J. M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Baghdad (749-1258)*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 420, Louvain, 1980 ; Hugonnard-Roche H., « L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe : le cas de l'*Organon* d'Aristote », *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991), p. 187-209 ; Young M. J. L., Latham J. D., Serjeant R. B. (éd.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge University Press, 1990.

Sur la controverse de Bagdad : Endress G., « Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit », in *Sprachphilosophie im Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Grüner Verlag, 1986, p. 163-299.

AL-KINDÎ

Jolivet Jean, *L'intellect selon Kindî*, Leiden, E. J. Brill, 1971 ; Guerrero R. R. et Tornero Poveda E., *Obras filosoficas de al-Kindî*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986 ; Ivry A. L., *Al-Kindî's Metaphysics. A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise « On First Philosophy (Fî 'l-Falsafa 'l-ûlâ) »*, Albany, State of New York University Press, 1974 ; Marmura M. E. et Rist J., « Al-Kindî's Discussion on Divine Existence and Oneness », *Mediaeval Studies*, 25 (1963), p. 338-354.

AL-FÂRÂBÎ

Versions latines : *De intellectu et intellecto*, éd. par É. Gilson, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929), p. 108-141 [avec une traduction française].

. Traductions : *Traité des opinions des habitants de la Cité idéale*, Introd., trad. et notes par T. Sabri (Études musulmanes, 31), Paris, Vrin, 1990 ; *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, trad. anglaise de N. Rescher, Pittsburg, 1963.

Études : Abdel Massih E., « Alfarabi, livre de la concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote », *Melto*, 5 (1969), p. 303-358 ; Madkour I., *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934 ; Davidson H. A., « Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect », *Viator*, 3 (1972), p. 109-178 ; Druart Th.-A., « Al-Fârâbî and Emanationism », *in* J. F. Wippel (éd.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1987, p. 23-43.

AVICENNE

Versions latines : *Liber De anima seu Sextus De Naturalibus*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet [avec l'importante « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne » de G. Verbeke], 2 vol., Louvain-Leiden, 1972 et 1968 ; *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet [avec une « Introduction doctrinale » de G. Verbeke], 2 vol., 1977 et 1980 ; *Liber Tertius Naturalium De Generatione et corruptione*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet [« Introduction doctrinale » de G. Verbeke], *ibid.*, 1987.

Une traduction française de la *Métaphysique du Shifâ'* par G. C. Anawati (Études musulmanes, 21 et 27), 2 vol., a été publiée à Paris, Vrin, en 1978 et 1985.

Études : Goichon Anne-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1937 ; d'Alverny Marie-Thérèse, « *Avicenna latinus* » I-XI, in *AHDLMA*, 28-39 (1961-1972) ; d'Alverny, Marie-Thérèse, *Avicenne en Occident* (Études de philosophie médiévale, 71), Paris, Vrin, 1993 [recueil d'articles] ; Gyekye K., « The terms *"prima intentio"* and *"secunda intentio"* in Arabic Logic », *Speculum*, 46 (1971), p. 32-38 ; Jolivet Jean et Rashed Roshdi (éd.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984 ; Pines S., « La *philosophie orientale* d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens », *AHDLMA*, 19 (1952), p. 1-37.

AL-GHAZÂLÎ

Versions latines : *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. by J. T. Muckle, CSB (St. Michael's Mediaeval Studies), Toronto, 1933 ; Lohr C. H., 1961, « *Logica Algazelis* : Introduction and Critical Test », *Traditio*, 21), p. 223-290. Pour le *Tahâfut al-falâsifa*, texte arabe par M. Bouyges, Beyrouth, 1927 ; traduction anglaise par S. A. Kamali, Lahore, 1958.

Études : Salman D., « Algazel et les Latins », *AHDLMA*, 10 (1936), p. 103-128 ; Courtenay William J., 1973, « The Critique on Natural Causality in the Mutakallimûn and Nominalism », *The Harvard Theological Review*, 66, p. 77-94.

SHAHRASTÂNÎ

Livre des religions et des sectes, I, trad., intr. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Peeters/Unesco, 1986 ; II, trad., intr. et notes par J. Jolivet, Peeters/Unesco, 1993 [une somme].

AVERROÈS

Versions latines : *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1562-1574 (reprint Frankfurt am Main, 1962).

Trad. : Ibn Rochd (Averroès), *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. par Léon Gauthier, Alger, 1942 [reprint Vrin-Reprise, Paris, 1983]. Une nouvelle traduction paraîtra en 1996 chez Garnier-Flammarion.

Études : Gauthier Léon, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, 1948 ; Jolivet Jean (éd.), *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978 ; Leaman Oliver, *Averroes and his philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988 ; Hayoun Maurice-Ruben et Libera Alain (de), *Averroès et l'averroïsme*, « Que sais-je ? ». n° 2631, Paris, PUF, 1991 ; Davidson H. A., 1992, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press.

Averroïsme latin : Kuksewicz Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles* (Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences), Ossolineum, Éditions de l'Académie polonaise des sciences, Wroclaw. Varsovie, Cracovie, 1968 [une synthèse indispensable] ; Niewöhner F. et Sturlese L. (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994 ; Nardi Bruno, « Note per una storia dell'averroismo latino », *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1947), p. 134-140 et 197-220 ; 3 (1948), p. 120-122 ; 4 (1949), p. 1-12 ; Hödl Ludwig, « Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jh. », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), p. 171-204 ; Fioravanti G., « Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo », *Studi medievali*, 7 (1966), p. 283-322 ; Gauthier R.-A., « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme" », *Rev. Sc. ph. th.*, 66 (1982), p. 322-330 ; Imbach Ruedi. « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù (Storia e Letteratura, 179), Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, p. 191-208 ; Bianchi Luca, « Filosofi, Uomini e Bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista' », *Rinascimento*, Seconda serie, vol. XXXII (1992), p. 185-201.

Les célèbres monographies d'E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852, et de P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* n'ont plus qu'un intérêt historique.

LA PHILOSOPHIE JUIVE

Guttmann Julius, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1994 [un classique de la « Science du judaïsme »].

Hayoun Maurice-Ruben, *La philosophie médiévale juive* (« Que sais-je ? », n° 2595), Paris, PUF, 1991.

Nahon Gérard, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident* (Passages), Paris, Cerf, 1993 [spéc. p. 59-70 : « L'élégie d'Abraham Ibn Ezra sur la persécution almohade. Perspectives nouvelles ». Analyse et traduction].

Sirat Colette, *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam* et *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*. Paris, Presses du CNRS. 1988 [2 vol. Bibliographie].

Touati Charles, *Prophètes, talmudistes, philosophes* (Patrimoines, judaïsme), Paris, Cerf, 1990.

Vajda Georges, *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue* (Patrimoines, judaïsme), Paris, Cerf, 1989.

Goodman L. (éd.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992.

ISHÂQ AL-ISRÂ'ÎLÎ

- *Liber de definitionibus*, éd. J. T. Muckle, in *AHDLMA*, 11 (1937-1938), p. 300-340.

Étude : Altmann A. et Stern S. M., *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, The Clarendon Press, 1958 [traduction anglaise. Parallèles avec al-Kindî].

IBN GABIROL

Version latine : *Fons vitae*, ed. C. Baeumker, in [Baeumkers] *BGPhM*, 1 (1892-1895).

Études et traductions : *La source de vie. Livre III. De la démonstration de l'existence des substances simples*, trad. et introd. de F. Brunner, Paris, Vrin, 1950 ; Schlanger J., *La philosophie de Salomon ibn Gebirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leiden, E. J. Brill, 1968.

MAIMONIDE

Version latine : *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, Parisiis, 1520.

Éditions et traductions : *Moré Nebukhim*, 3 vol., original arabe et traduction hébraïque par J. Qapah, Jérusalem,1972 ; *Le Guide des égarés*, traduction française par S. Munk, Paris, 1866 [3 volumes, reprint, Paris, Verdier, 1970, 1 vol. sans notes] ; *Commentaire de la Mishna*, 7 vol., original arabe et traduction hébraïque par J. Qapah, Jérusalem, 1963-1968 ; *Le livre de la connaissance (Sefer ha-madda')*, trad. V. Nikiprowetsky et A. Zaoui, Paris [reprint], 1986 ; *Épîtres*, trad. J. de Hulster, Paris, 1983.

Études : Hayoun Maurice-Ruben, *Maïmonide* (« Que sais-je ? », n° 2378), Paris, PUF, 1987 ; *Maïmonide ou l'autre Moïse. 1138-1204*, Paris, J.-C. Lattès, 1994 ; Wohlman Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1989.

ISAAC ALBALAG

Vajda Georges, *Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et commentateur d'Al-Ghazali*, Paris, 1960.

GERSONIDE

Touati Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide* (Tel, 210), Paris, Gallimard, 1992.

MOISE DE NARBONNE

Hayoun Maurice-Ruben, *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne*, Tübingen, Mohr, 1989.

Une traduction française du *Kuzari* de Juda Ha-Lévi par Charles Touati est parue en 1994 dans la Bibliothèque de l'Éphé, Section des sciences religieuses (volume 100), Paris-Louvain, Peeters. Une traduction de la *Behinat ha-Dat* d'Eliya Delmédigo par M.-R. Hayoun est parue en 1992 aux Éd. du Cerf sous le titre d'*Examen de la religion. Le testament philosophique du judaïsme d'Espagne à la veille de l'expulsion*.

LA PHILOSOPHIE LATINE

Sur le platonisme médiéval : Klibansky Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* et *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Ham-

burg, Felix Meiner, 1989 [reprint ; 1re éd. 1939 et 1943] ; Gregory Tullio, 1988, « The Platonic Inheritance », dans P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, p. 54-80 ; Westra Haijo van (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeauneau*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1992.

Sur la transmission d'Aristote au Moyen Age : Dod B., *Aristoteles Latinus, [CHLMPh]*, 1982, p. 45-79 ; Minio-Paluello Lorenzo, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972 [notamment : « Giacomo Veneto e l'aristotelismo latino », p. 565-586] ; Ricklin Thomas, *Die « Physica » und der « Liber de causis » im 12. Jahrhundert. Zwei Studien* (Dokimion, 17), Fribourg, Universitätsverlag, 1995.

Sur les influences arabes : Maierù Alfonso, « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo », in *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, p. 243-267 ; Lemay Richard, « De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie. Itinéraire d'un médiéviste entre l'Europe et l'Islam », *ibid.*, p. 399-535 [stimulant].

Sur le *Liber de causis* et les pseudo-aristotéliciens arabes : Taylor Richard C., « The Kalâm fi mahd al-khair *(Liber de causis)* in the islamic philosophical milieu », in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology* and other Texts (Warburg Institute Surveys and Texts, XI), London, 1986, p. 37-52 [analyse l'influence de Plotin sur l'auteur du *Liber*] ; D'Ancona Costa C., *Recherches sur le Liber de causis* (Études de philosophie médiévale, LXXII), Paris, Vrin, 1995 [l'ouvrage de référence sur les sources, la structure et la diffusion du *Liber*. Bibliographie]. Sur l'interprétation du *Livre* : Libera Alain (de), « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990), p. 347-378.

Traduction française : *Liber de causis*, texte latin et trad. par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, in *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1990.

LE HAUT MOYEN ÂGE

Armstrong A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Marenbon John, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.

Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, E. J. Brill, 1978.

BOÈCE

Études : Chadwick H., *Boethius : the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981 ; Courcelle Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967 ; Hadot Pierre, « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce », *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, 1963, p. 147-153 ; Courtine J.-F., « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'οὐσία et la compréhension romano-stoïcienne de l'être) », *in* P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1980, p. 33-87 ; Ebbesen S., « Boethius as an Aristotelian Scholar », *in* J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 286-311 ; Shiel J., « Boethius' Commentaries on Aristotle », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), p. 217-244.

Éditions et traductions : *Œuvres complètes* dans la *Patrologie latine* (Migne), t. 63-64 ; *Traités théologiques* et *Consolation de Philosophie* dans *Boethius, The Theological Tractates with an English Translation*, par H. F. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester (The Lœb

Classical Library), Cambridge (Massachusetts), 1973 ; *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, éd. G. Schepps - S. Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XLVIII), Vienne, 1906.

JEAN SCOT ÉRIUGÈNE

Études : Cappuyns M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1964 ; Gregory Tullio, *Giovanni Scoto Eriugena : tre studi*, Florence, 1963 ; (collectif), *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, Colloque international du CNRS, Laon, 7-12 juillet 1975, Paris, 1977 ; Roques René, *Libres sentiers vers l'Érigénisme*, Rome, 1975 ; Capelle G. C., *Autour du décret de 1210*, III : *Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel* (Bibliothèque thomiste, XVI), Paris, 1932 [l'influence d'Ériugène au Moyen Age].

Éditions et traductions : *Opera omnia* dans la *Patrologie latine*, t. 122. Éditions critiques : *De divina praedestinatione*, édité par Goulven Madec, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, t. 50, 1978 ; *Periphyseon*, édition en cours par I. P. Sheldon-Williams (†), L. Bieler et J. J. O'Meara (avec une traduction anglaise), *Scriptores Latini Hiberniae*, Dublin [une traduction française des livres I-III, par F. Bertin, est parue aux PUF en 1995 ; *Homélie sur le Prologue de l'Évangile de Jean*, édition et traduction par É. Jeauneau (Sources chrétiennes, n° 151), 1969.

ANSELME DE CANTORBÉRY

Études : Koyré Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Leroux, 1923 ; Gilson Étienne, « Sens et nature de l'argument de saint Anselme », *AHDLMA*, 9 (1934), p. 5-51 ; Henry Desmond Paul, *The Logic of St Anselm*, Oxford University Press, 1967, et *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres, Hutchinson, 1972 ; Vuillemin Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971 ; Jacobi Klaus, « Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury », *Philosophisches Jahrbuch*, 99/II (1992), p. 225-244.

Éditions et traductions : *Opera omnia*, éd. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1938-1961 ; *Pourquoi Dieu s'est fait homme (= Cur Deus homo)*, trad. R. Roques (Sources chrétiennes, 91), Paris, Cerf, 1963 ; *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, sous la direction de M. Corbin, Paris, Cerf, en cours [comprend la trad. du *De Grammatico* par A. Galonnier].

MOYEN AGE TARDIF : ÉTUDES GÉNÉRALES

Bianchi Luca et Randi Eugenio, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age* (Vestigia, 11), Paris-Fribourg, Cerf-Éd. univ., 1993 [une étude d'ensemble abordant les thèmes favoris de la recherche récente : toute-puissance divine, pluralité des mondes possibles, *calculationes*, etc.].

Dronke Peter, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge (GB), 1988.

Marenbon John, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987.

Van Steenberghen Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle* (Philosophes médiévaux, 9), Louvain-Paris, Publ. univ.-Béatrice Nauwelaerts, 1966.

ENSEIGNEMENT ET CULTURE

Randi Eugenio et Bianchi Luca, *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale* (Quodlibet, 4), Bergamo, Lubrina, 1989 [anthologie italienne de docu-

ments sur l'organisation de l'université, les formes d'enseignement, les problèmes de gestions des structures universitaires, les livres, les bibliothèques] ; Paré G., Brunet A. et Tremblay P., *La renaissance du XIIe siècle : Les écoles et l'enseignement*, Paris, Vrin-Ottawa, Institut d'études médiévales, 1933 [sur les écoles du XIIe siècle] ; Chenu Marie-Dominique, 1986, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957] ; Southern R. W., *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, University of Reading, 1979, et « From Schools to University », dans J. I. Catto (éd.), *The History of the University of Oxford*, I, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 1-36.

LES TRADUCTEURS DE L'ARABE

Daiber H., « Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung », in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, éd. J. Hamesse et M. Fattori (Publications de l'Institut d'études médiévales, Textes, études, congrès, 11 — Rencontres de Philosophie médiévale, 1), Louvain-la-Neuve - Cassino, 1990, p. 203-250, qui donne une abondante bibliographie.

LES GENRES LITTÉRAIRES

Sentences : Stegmüller F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, Schönhing, 1947. Les *Sentences* de Pierre Lombard sont désormais éditées critiquement : *Sententiae in IV libris distinctae* (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), Grottaferrata, 1971-1981.

Quaestiones et *disputationes* : Glorieux Palémon, *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1925 et 1935 ; Kenny Antony et Pinborg Jan, « Medieval philosophical literature », *[CHLMPh]*, 1982, p. 11-42 ; Angelelli Ignacio, « The Techniques of Disputation in the History of Logic », *Journal of Philosophy*, 67 (1970), p. 800-815 ; Bazán Bernardo, « La *Quaestio disputata* », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Typologie des sources du Moyen Age occidental), Louvain-la-Neuve, 1982, p. 31-49 [indispensable].

Sommes de théologie : Chenu Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, et *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957 [toujours actuel].

Introductions à la philosophie : Lafleur Claude, *Quatre introductions à la Philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris, Université de Montréal-Vrin, 1988 [avec une bibliographie] ; Lafleur Claude et Carrier Joanne, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIIIe siècle* (Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de théologie de l'Université Laval, I), Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 1992 [le texte de référence pour l'étude des contenus de l'enseignement à Paris].

LES ÉCOLES DU XIIe SIÈCLE

Gregory Tullio, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955 ; Jeauneau Édouard, *Lectio philosophorum*, Amsterdam, Hakkert, 1973 ; Burnett Charles S. F., *Hermann of Carinthia, De essentiis*, Leiden, E. J. Brill, 1982 ; « Hermann of Carinthia's Attitude towards his arabic sources, in particular in respect to theories on the human soul », in *L'homme et son univers*, 1986, p. 306-322 ; Jolivet Jean, « Les *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath, ou la nature sans le livre », *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974, p. 437-446 ; « Les principes

féminins dans la *Cosmographia* de Bernard Sylvestre », in *L'homme et son univers*, 1986, p. 296-305 [pour la *Cosmographia*, voir l'*editio minor* de P. Dronke, Leiden, E. J. Brill, 1978].

LES SECTES DU XII^e SIÈCLE
(MONTANI, PARVIPONTANI, MELIDUNENSES, PORRETANI)

Jolivet Jean et Libera Alain de (éd.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum* (History of Logic, 5), Napoli, Bibliopolis, 1987 ; Landgraf A. M., « Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts. I : Nominalismus in den theologischen Werken der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts », *Traditio*, 1 (1943), p. 183-210 ; Ebbesen Sten, « What Must One Have an Opinion About », Vivarium, 30/1 (1992), p. 62-79 ; « Two Nominalist Texts », *CIMAGL*, 61 (1991), p. 429-440 ; Iwakuma Y., « Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard », *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 97-109 ; Iwakuma Y. and Ebbesen S., « Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources », *ibid.*, p. 173-210 ; Marenbon John, « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century », *ibid.*, p. 51-61 ; Normore Calvin., « Abelard and the School of the Nominales », *ibid.*, p. 80-96.

RÉALISME, VOCALISME, NOMINALISME

Puttalaz François-Xavier, « Historiographie du nominalisme médiéval », *in* S.-Th. Bonino (éd.), *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la « Revue thomiste »*, Paris, Éd. Saint-Paul, 1994, p. 233-246 ; Reiners J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (*Beiträge*, VIII, 5), Münster i. W., 1910 ; Normore Calvin, « The Tradition of Mediaeval Nominalism », *in* Wippel J. (éd.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, 1987, p. 201-217 ; Mews Constant, « St Anselm and Roscelin some New Texts and their Implications. I : The *De incarnatione verbi* and *Disputatio inter Christianum et Gentilem* », *AHDLMA*, 58 (1991), p. 55-97 ; « Nominalism and Theology before Abaelard : New Light on Roscelin of Compiègne », *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 4-33 ; Courtenay William J., « In Search of Nominalism. Two Centuries of Historical Debate », *in* A. Maierù and R. Imbach (éd.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rome, 1991, p. 214-233.

Pour une étude générale du nominalisme et du réalisme : Libera Alain (de), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Des Travaux), Paris, Éd. du Seuil, 1996.

ABÉLARD

Textes : *Logica « Ingredientibus »*, éd. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften* (*Beiträge*, XXI, 1-3), Münster i. W., 1919-1927 ; *Logica « Nostrorum petitioni sociorum »*, éd. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften* (*Beiträge*, XXI, 4), Münster i. W., 1933.

Études : Beonio-Brocchieri Fumagalli Mariateresa, *La logica di Abelardo*, Milan, 1969 ; Jolivet Jean, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, LVII), Paris, Vrin, 1969 [l'ouvrage de référence sur Abélard] ; « Non- réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », in *Abélard en son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 175-195 [une réinterprétation « platonicienne » de la théorie du statut] ; Tweedale Martin, *Abailard on Universals*, Amsterdam, North Holland,

1976 ; Libera Alain (de), « Abélard et le dictisme », *Cahier de la Revue de théologie et de philosophie*, 6, 1981, p. 59-97 ; Kretzmann Norman, « The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard », in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R. L. Benson et G. Constable, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, 488-501 ; Jacobi Klaus, « Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu *Peri Hermenieas* », in *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk*, éd. E. P. Bos, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985, p. 1-63 ; « Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign "Est" », in *The Logic of Being*, éd. S. Knuuttila and J. Hintikka, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 145-180 ; De Rijk, Lambert M., « Peter Abelard's Semantics and his Doctrine of Being », *Vivarium*, 35 (1986), p. 85-127.

Traductions : *Œuvres choisies d'Abélard*, traduction par M. de Gandillac (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1945 ; *Abélard. Du bien suprême*, trad. J. Jolivet (Cahiers d'études médiévales, 4), Montréal-Paris, 1978 ; Jolivet Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage* (Vestigia, 14), Fribourg-Paris, Éd. universitaires Fribourg-Cerf, 1994 [anthologie].

BERNARD DE CLAIRVAUX

Une édition bilingue des *Œuvres complètes* est en cours aux Éditions du Cerf (Sources chrétiennes). Parmi les volumes parus : *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie*, trad. Emery Pierre-Yves (*Œuvres complètes*, 31), Paris, Cerf, 1990.

Sur Bernard, voir *Saint Bernard et la philosophie*, Brague Rémi (éd.), Paris, PUF, 1993 ; et collectif, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* (Sources chrétiennes, 380), Paris, Cerf, 1992 [Introduction générale aux *Œuvres complètes*].

JEAN DE SALISBURY

Éditions et traductions : *Policraticus*, édition par C. C. J. Webb, 2 vol., Oxford, 1909 ; *Metalogicon*, édition par C. C. J. Webb, Oxford, 1929, traduction anglaise par D. D. McGarry, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1955.

Étude : Wilks M., *The World of John of Salisbury* (Studies in Church History Subsidia, 3), Oxford, Blackwell, 1984 [notamment : Jeauneau Édouard, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », p. 77-108].

LES UNIVERSITÉS

Verger Jacques, *Les Universités au Moyen Age*. Paris, PUF, 1973 [l'ouvrage de référence] ; Glorieux Palémon, « L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie », *AHDLMA*, 35 (1968), p. 65-186 [pour la description des disputes] ; Weisheipl James, « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth-Century », *Mediaeval Studies*, 26 (1964), p. 143-185 [le particularisme oxonien] ; Fletcher J. M., *Teaching and Study of Arts at Oxford c. 1400-1520*, Oxford, 1961 [Ph.D. inédit] ; « The Faculty of Arts », in J. I. Catto (éd.), *The History of the University of Oxford*, p. 369-399 ; Weijers Olga, *Terminologie des universités au XIIIe siècle* (Lessico intellettuale europeo, 39), Rome, Ateneo, 1987 ; Maierù Alfonso, *University Training in Medieval Europe* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 4), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994 ; Hoenen M. J. F. M., Schneider J. H. J. et Wieland G. (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995.

Broadie Alexander, *Introduction to Medieval Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1987 [avec les critiques d'E. J. Ashworth, « Review of A. Broadie's Introduction to Medieval Logic », *Vivarium*, 26/2 (1988), p. 141-151] ; Boehner Philoteus, *Medieval Logic : An Outline of its Development from 1250-c. 1400*, Manchester, Manchester University Press, 1952. Les sections III *(The old logic)*, IV *(Logic in the high middle ages : semantic theory)* et V *(Logic in the high middle ages : propositions and modalities)* de la *CHLMPh* restent la meilleure introduction.

Quelques études plus spécifiques : Maieru Alfonso, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972 [une anthologie doublant un vocabulaire critique] ; Pinborg Jan, *Medieval Semantics, Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, London, Variorum Reprints, 1984 ; De Rijk L. M., *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, II.-1 : *The Origin and Early Developement of the Theory of Supposition* ; II.-2 : *Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum, 1967 [l'ouvrage de référence. Analyses et textes critiques] ; Braakhuis H. A. G. *et al.* (éd.), *English Logic and Semantics from the End of the 12th Century to the Time of Ockham and Burleigh*, ed. (Artistarium Supplementa, 1), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1981 ; Maierù Alfonso (éd.), *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries* (History of Logic 1), Napoli, Bibliopolis, 1982 ; Lewry Peter O. (éd.), *The Rise of British Logic* (Papers in Mediæval Studies, 7), Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1985 ; Lafleur Claude, « Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109) », *Dialogue*, 29 (1990), p. 335-355 ; Jacobi Klaus (éd.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993.

Principales innovations : Hubien Hubert, « Logiciens médiévaux et logique d'aujourd'hui », *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 219-237 ; Libera Alain (de), « Bulletin d'histoire de la logique médiévale », *RSPhTh*, 69 (1985), p. 273-309 ; 71 (1987), p. 590-634 ; 76 (1992), p. 640-666 [bibliographie critique] ; Knuuttila Simo, *Modalities in Medieval Philosophy* (Topics in Medieval Philosophy), Londres-New York, Routledge, 1993 [fondamental].

Logique épistémique : Kretzmann Norman, « Sensus compositus, Sensus divisus, and Propositional Attitudes », *Medioevo*, 7 (1981), p. 195-229 ; Boh Ivan, 1986, « Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages », in *L'homme et son univers au Moyen Age*, Wenin Chr. (éd.) (Philosophes médiévaux, 27), Louvain, p. 530-543.

Logique déontique : Knuuttila Simo, « The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century », in *New Studies in Deontic Logic*, Hilpinen R. (éd.), Dordrecht, Reidel, 1981, p. 225-248.

Obligations : Spade Paul Vincent, « Three Theories of *Obligationes* : Burley, Kilvington and Swyneshed on counterfactual reasoning », *History and Philosophy of Logic*, 3 (1982), p. 1-32 ; « Obligations : developments in the fourteenth Century », *[CHLMPh]*, 1982, p. 335-341 ; Stump Eleonore, « Obligations : from the Beginnings to the Early Fourteenth Century », *[CHLMPh]*, 1982, p. 315-334 ; Ashworth Jennifer E., « The Obligationes of John Tarteys : Edition and Introduction », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, III, 2 (1992), p. 653-703 ; « *Obligationes* Treatises : A Catalogue of Manuscripts, Editions and Studies », *Bulletin de philosophie médiévale*, 36 (1994), p. 118-147 [indispensable synthèse. Bibliographie complète].

Sophismata : Read Stephen (éd.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, St. Andrews, June 1990, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.

Textes et traductions : Guillaume Heytesbury, *Sophismata Asinina. Une introduction aux disputes médiévales*. Présentation, édition critique et analyse, par F. Pironet (« Sic et

Non »), Paris, Vrin, 1994. Édition critique des *Sophismata* de Richard Kilvington par Kretzmann N. et Ensign Kretzmann B., *The Sophismata of Richard Kilvington* (Auctores Britannici Medii Aevi, XII), Oxford University Press, 1990. Traduction anglaise : Kretzmann N. et Ensign Kretzmann B., *The Sophismata of Richard Kilvington : Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

La toute-puissance divine et la théorie des modalités : Hintikka Jaako, « Gaps in the Great Chain of Being : An Exercise in the Methodology of the History of Ideas », in *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, éd. S. Knuuttila (Synthese Historical Library, 21), Dordrecht, Reidel, 1981, p. 1-17 ; « Aristotle on the Realization of Possibilities in Time », *ibid.*, p. 57-72 ; Knuuttila Simo, « Time and Modality in Scholasticism », *ibid.*, p. 163-257 ; Courtenay William J., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, London, Variorum reprints, 1984 ; Rudavsky T., *Divine Omniscience and Omnipotence in Mediaeval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985 ; Randi Eugenio, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla « potentia absoluta » fra XIII e XIV secolo* (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere et Filosofia dell'Università di Milano, CXXI. Sezione a cura del Dipartimento di Filosofia, 11), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1987 ; Bianchi Luca, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6), Bergamo, Lubrina, 1990 ; Boulnois Olivier (éd.), *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994 [recueil de traductions de *Commentaires des Sentences* : un échantillon de textes permettant de saisir la « révolution » du XIVᵉ siècle].

GRAMMAIRE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE. MODISME

Bursill-Hall G. L., *Speculative grammars of the Middle Ages. The Doctrine of « partes orationis » of the Modistae*, La Hague, Mouton, 1971.

Courtenay W. J., « Force of words and figures of speech : the crisis over *virtus sermonis* in the XIVth century », *Franciscan Studies*, 44 (1990), p. 107-128.

Covington M., *Syntactic theory in the High Middle Ages. Modistic models of sentence structure*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Ebbesen Sten (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (Geschichte der Sprachtheorie), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995.

Eco Umberto, Marmo Costantino (éd.), *On the medieval theories of signs*, Amsterdam, John Benjamins, 1989.

Lusigan Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIᵉ et XIVᵉ siècles*, Paris-Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Vrin, 1986.

Marmo Costantino, *Semiotica e linguaggio nella scolastica : Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1994 [monumental].

Pinborg Jan, « Die Logik der Modistae », *Studia Mediewistyczne*, 16 (1975), p. 39-97 ; repris dans *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984.

Rosier Irène, *La grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983 ; « Les sophismes grammaticaux au XIIIᵉ siècle », *Medioevo*, 17 (1991), p. 175-230 ; « Interjections et signification des affects dans la sémantique du XIIIᵉ siècle », *Histoire Épistémologie Langage*, 14/2 (1992), p. 61-84 ; « La distinction entre *actus exercitus* et *actus signatus* dans les sophismes grammaticaux du ms. Bibl. Nat. lat. 16618 et autres textes apparentés », *in* Read Stephen (éd.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, p. 230-261 ; *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIᵉ siècle* (« Sic et Non »), Paris, Vrin, 1994 [origines médiévales de la théorie des actes de langage].

PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Kenny Antony, « Philosophy of Mind in the Thirteenth Century », *in* Chr. Wenin (éd.), *L'homme et son univers au Moyen Age*, II (Philosophes médiévaux, XXVII), 1986, p. 42-55.

Spruit L., « *Species intelligibilis* ». *From Perception to Knowledge*. I : *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1994.

Tachau Katherine, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, E. J. Brill, 1988 [un ouvrage novateur. Essentiel pour l'histoire du concept d'intentionnalité].

PHILOSOPHIE MORALE, ÉTHIQUE

Gauthier René-Antoine, « Introduction », *in* R. A. Gauthier et Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire, I, 1, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970 ; Kluxen Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Grünewald, 1964 ; Libera Alain (de), « Le mal dans la philosophie médiévale », *in* H. Holzhey et J.-P. Leyvraz (éd.), *Die Philosophie and das Böse. La philosophie et le mal, Studia philosophica*, vol. 52/1993, Bern-Stuttgart-Wien, Verlag Paul Haupt, 1993, p. 81-103 ; Lottin O. (Don), *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (6 vol.), Abbaye du Mont-César, 1943-1960 ; Luscombe David E., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1971 ; McInerny Ralph, *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 1982 ; Wieland Georg, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (*Beiträge*, NF, XXI), Münster i. W., 1981.

ALBERT LE GRAND

Libera Alain (de), *Albert le Grand et la philosophie* (A la Recherche de la Vérité), Paris, Vrin, 1990.

Wieland Georg, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (*Beiträge*, NF, 7), Münster i. W., 1972.

Thomassen B., *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (*Beiträge*, NF, 27), Münster i. W., 1985.

Collectifs : *Albertus Magnus Doctor universalis : 1280/1980*, hersg. von G. Meyer et A. Zimmermann (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 6), Mainz, 1980 ; *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule : Philosophische Perspektiven*, hrsg. von Ruedi Imbach et Christoph Flüeler, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985) ; *Albertus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, hrs. von Hoenen M. et Libera A. (de), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995.

Éditions : *Alberti Magni Opera omnia*, éd. Petrus Jammy, vingt et un volumes, Lyon, 1651 ; *Alberti Magni Opera omnia*, éd. A. et É. Borgnet, trente-huit volumes, Paris, 1890-1899 ; *Alberti Magni Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, Münster i. W., édition critique en cours depuis 1951.

Traduction française de *L'intellect et l'intelligible* par A. de Libera dans la collection « Sic et non », Paris, Vrin, sous presse.

BONAVENTURE

Études : Bougerol Jacques-Guy, *Bibliographia Bonaventuriana*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata, 1974 (bibliographie de 4 842 titres, dépouillant les années 1874-1974) ; Gilson Étienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953 ; Weber

Édouard-Henri, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), Paris, Vrin, 1974 ; Bougerol J.-G., *Introduction à saint Bonaventure* (A la Recherche de la Vérité), Paris, Vrin, 1988 ; Ratzinger J., *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure* (Théologiques), Paris, PUF, 1988 (trad. de *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich, 1959).

Éditions et traductions : *Opera omnia*, éd. Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902 ; trad. : *Breviloquium*, trad. s. dir. J. G. Bougerol, Paris, 1967 ; *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris, 1967 ; *Les six lumières de la connaissance humaine (= De reductione artium ad theologiam)*, trad. P. Michaud-Quantin, Paris, 1971 ; *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, trad ; É.-H. Weber (Sagesse chrétienne), Paris, OEIL, 1985 ; *Les six jours de la création (= Collationes in Hexaemeron)*, trad. M. Ozilou (L'œuvre de saint Bonaventure, 1), Paris, Desclée-Cerf, 1991.

THOMAS D'AQUIN

Études : Gilson Étienne, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1972, [6[e] édition. La meilleure introduction doctrinale à Thomas d'Aquin] ; Torrell J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (Vestigia, 13), Paris-Fribourg, Cerf-Editions universitaires de Fribourg, 1993 [indispensable] ; Weisheipl J. A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, traduit de l'anglais (États-Unis) par C. Lotte et J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1993 ; Kretzmann Norman et Stump Eleonore (éd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993 ; Kenny Antony, *Aquinas on Mind* (Topics in Medieval Philosophy), Londres-New York, Routledge, 1993 ; Renault Laurence, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin* (Philosophies), Paris, PUF, 1995.

Roland-Gosselin M. D., *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte, notes et études historiques, Paris, Vrin, 1948 ; Weber Édouard-Henri, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Paris, Vrin, 1970 ; *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1254-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), Paris, Vrin, 1974 [la noétique thomiste] ; *La personne humaine au XIII[e] siècle* (Bibliothèque thomiste, XLVI), Paris, Vrin, 1991 ; Putallaz F.-X., *Le sens de la réflexion selon Thomas d'Aquin* (Études de Philosophie médiévale, LXVI), Paris, Vrin, 1991 ; Solère Jean-Luc, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, 24 (1989), p. 13-36 ; Michon Cyrille, « Abstractions : A propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin », *in* S.-Th. Bonino (éd.), *Saint Thomas au XX[e] siècle. Actes du colloque du Centenaire de la « Revue thomiste »*, Paris, Éd. Saint-Paul, 1994, p. 362-378.

Sur l'analogie de l'être : collectif, *L'Analogie*, in *Les Études philosophiques*, 3/4 (1989) [avec des essais de P. Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », p. 291-304 ; A. de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », p. 319-345 ; O. Boulnois, « Analogie et univocité selon Duns Scot : la double destruction », p. 347-369] ; Ashworth Jennifer E., « Analogy and Equivocation in Thirteenth-century Logic : Aquinas in Context », *Mediaeval Studies*, 54 (1992), p. 94-135.

Éditions : *Opera omnia*, Turin-Rome, Marietti ; *Opera omnia*, édition critique dite « léonine », en cours de parution, Rome, Sainte-Sabine ; *Summa theologiae*, éd. léonine, t. IV-XII, Rome, 1888 sq., comprenant notamment : *Summa contra Gentiles*, éd. léonine, t. XIII-XIV, Rome, 1918 et 1930 ; *Quaestiones disputatae De veritate*, éd. léonine, t. XXII, Rome, 1970 sq. ; *Sententia libri de anima*, éd. léonine, t. XLV, 1, Rome, 1984 [avec une *Introduction* fondamentale de R.-A. Gauthier, p. 1*-294*].

Traductions : *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin, trad. et bibl. par

A. de Libera (GF, 713), Paris, Garnier-Flammarion, 1994 ; *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984 [refonte de l'édition dite « des jeunes »]. Une nouvelle traduction de la *Somme contre les Gentils* (par Cyrille Michon *et al.*) est sous presse aux Ed. Garnier-Flammarion ; une nouvelle traduction du *De ente et essentia* (par Cyrille Michon) paraîtra en 1996 aux Éd. du Seuil [dans le même volume : Dietrich de Freiberg, *De ente et essentia*, trad. A. de Libera].

SIGER DE BRABANT

Éditions : *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, éd. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1972 ; *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1974.

Études : Gauthier René-Antoine, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », *Rev. Sc. ph. th.*, 67 (1983), p. 201-232 ; « Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *Rev. Sc. ph. th.*, 68 (1984), p. 3-49.

ROGER BACON

Études : Rosier Irène et Libera A. (de), « Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon », *Histoire, Épistémologie, Langage*, 8/2 (1986), p. 63-79 ; Libera A. (de), « Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong », in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)* (Études de philosophie médiévale, LXV), Paris, Vrin, 1991, p. 85-120.

Éditions et traductions : *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, éd. R. Steele *et al.*, Oxford, Clarendon Press, 1905-1940 ; *Opus maius*, éd. J. H. Bridges, Oxford, Oxford University Press, 1897-1900 (reprint Minerva, 1964) ; *R. Baconi opera quaedam hactenus inedita*, éd. J. S. Brewer, Londres, 1859 (reprint New York, 1964) : *Opus minus, Opus tertium, Compendium studii philosophiae* ; *Rogeri Baconi Moralis philosophia*, éd. E. Massa, Vérone-Zürich, 1953 ; *Compendium Studii Theologie* ; éd. Th. S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leiden-Köln, 1988 ; *De signis*, éd. K. M. Fredborg, L. Nielsen et J. Pinborg, « An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius : De signis* », *Traditio*, 34 (1978), p. 75-136 ; *Summule dialectices* I-II ; éd. A. de Libera, « Les *Summule dialectices* de Roger Bacon. I.-II. *De Termino. De enuntiatione* », AHDLMA, 53 (1986), p. 139-289 ; *Summule dialectices*, III ; éd. A. de Libera, « Les *Summule dialectices* de Roger Bacon. III. *De argumentatione* », AHDLMA, 54 (1987), p. 171-278.

LE XIV[e] SIÈCLE : ÉTUDES GÉNÉRALES

Bianchi Luca (éd.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, Textes et études du Moyen Age, 1), Louvain-la-Neuve, 1994.

Michalski Konstanty, *La philosophie au XIV[e] siècle. Six études*, éd. K. Flasch (*Opuscula Philosophica. Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, 1), Francfort, 1969.

Muralt André (de), *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XXIV), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993 [notamment : « La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 90-167, et « La métaphysique occamienne de l'idée », p. 168-255].

Pluta Olaf (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert in memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)* (*Bochumer Studien zur Philosophie*, 10), Amsterdam, Grüner, 1988.

JEAN DUNS SCOT

Études : Gilson Étienne, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952 [l'ouvrage de référence] ; « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *AHDLMA*, 2 (1927), p. 89-149 ; Honnefelder Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindjeit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suàrez, Wolff-Kant-Peirce), Hamburg, 1990 ; « Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie », *in* M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider et G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995, p. 249-262 ; Wolter A. B., « The Realism of Scotus », *The Journal of Philosophy*, 6 (1964), p. 725-736.

Œuvres : *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, in *Opera omnia*, IV, éd. L. Wadding, Lyon, 1639, p. 505-848 [reprint Gorg Olms, 1968] ; *Ordinatio, liber primus*, d. 1-2, in *Opera Omnia*, II, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1950 ; *Ordinatio, liber secundus*, d. 1-3. in *Opera Omnia*, VII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1973 : *Lectura in librum I Sententiarum, prologus*, d. 7, in *Opera Omnia*, XVI, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1960 ; *Lectura in librum II Sententiarum, prologus*. d. 1-6, in *Opera Omnia*, XVIII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana. 1982.

Traduction : Boulnois Olivier, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Épiméthée), Paris, PUF, 1988 [contient la traduction française de l'*Ordinatio* I, d. 3, q. 1-4 : d. 8, q. 1-4 et de la *Collatio* 24].

DIETRICH DE FREIBERG

Éditions : les *Opera omnia* ont été publiées aux Éd. F. Meiner, Hamburg. Notamment : I : *Schriften zur Intellekttheorie*, éd. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 1), Hamburg, Felix Meiner. 1977 ; II : *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, éd. R. Imbach, M.-R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. II. 2), Hamburg, Felix Meiner, 1980 ; III : *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*. éd. J.-D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch. M.-R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn. L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. II. 3), Hamburg, Felix Meiner. 1983.

Études : Collectif, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, hrsg. von Kurt Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. Beiheft, 2), Hamburg, Felix Meiner, 1984 ; Flasch Kurt, « Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », *Kant-Studien*, 63 (1972), p. 182-206 ; « Zum Ursprung der neutzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter », *Philosophisches Jahrbuch*. 85 (1978), p. 1-18 ; « Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg », in *Albertus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, Hrsg. von M. J. F. M. Hoenen et A. de Libera, Leiden, E. J. Brill, 1995 ; Imbach Ruedi, « Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande », in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, p. 121-132 ; Mojsisch Burkhard, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera Omnia, Beiheft, 1), Hambourg, 1977 ; « Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hrsg. von Kurt Ruh, Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart, 1986, p. 135-144.

MAÎTRE ECKHART

Études : Brunner Fernand, *Maître Eckhart* (Philosophes de tous les temps, 59). Paris, 1969 ; Gandillac Maurice (de), « La "dialectique" de Maître Eckhart », in *La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 59-94 ; Lossky Wladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale, XLVIII), Paris, 1973 ; Libera Alain (de), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Points. Sagesses), Paris, Éd. du Seuil, 1994 ; Libera Alain (de) et Zum Brunn Émilie, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 42), Paris, Beauchesne, 1994 [2e édition].

Ouvrages collectifs : *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg. von Heinrich Stirnimann.und Ruedi Imbach (Dokimion, 11), Fribourg (Suisse), 1992 ; *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie, Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart.* Études, textes et introductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux et É. Wéber (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, LXXXVI), Paris, 1984 ; *Meister Eckhart der Prediger : Festschrift zum EckhartGedenkjahr*, hrsg. im Auftrag der Dominikanerprovinz « Teutonia » von Udo M. Nix und Raphael Öchslin, Fribourg-Bâle-Vienne, 1960 ; *Meister Eckhart heute*, hrsg. von Wolfgang Böhme. Beiträge von Karl Albert, Alois M. Haas, Dietmar Mieht, Josef Zapf, Josef Sudbrack und Wolfgang Böhme (Herrenalber Texte, 20), Karlsruhe, 1980.

Éditions et traductions : *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, Stuttgart, en cours de parution ; J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart. Les traités*, Paris, Éd. du Seuil, 1971 ; *Sermons* (1-30), Paris, Éd. du Seuil, 1974 ; *Sermons* (31-59), 1978 ; *Sermons* (60-86), 1979 ; *Maître Eckhart, Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues.*, par F. Brunner *et al.* (L'œuvre latine de Maître Eckhart = OLME, 1), Paris, Cerf, 1984 ; *Le commentaire de l'Évangile selon saint Jean. Le Prologue* (ch. 1, 1-18), par A. de Libera *et al.* (OLME, 6), 1989 ; *Maître Eckhart, Traités et sermons*, par A. de Libera (GF 703), Paris, Garnier-Flammarion, 1995 [3e édition].

OCKHAM ET LE NOMINALISME DU XIVe SIÈCLE

McCord Adams Marilyn, *William Ockham*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1987 [2 vol. *La somme sur la pensée d'Ockham.* Indispensable] : Alféri Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1989 [une introduction philosophique à Ockham] ; Paqué Ruprecht, *Le statut parisien des nominalistes*, trad. É. Martineau (Épiméthée), Paris, PUF, 1985 [un point de vue heideggérien sur le nominalisme. Important pour Buridan] ; Panaccio Claude, *Les mots, les concepts et les choses.* La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui (Analytiques, 3), Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 [un classique de l'approche « analytique »]. Un point de vue critique sur l'ockhamisme est donné par Michon Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam* (« Sic et non »), Paris, Vrin, 1994.

Biard Joel, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1989 ; Boehner Philotheus, *Collected articles on Ockham* (Franciscan Institute Publications, philosophy series, 12), St. Bonaventure, New York - Louvain - Paderborn, 1958 ; Courtenay William J. et Tachau Katherine, « Ockham, Ockhamists and the English-German Nation at Paris, 1339-1341 », *History of Universities*, 2 (1982), p. 53-96 ; Kaluza Zénon et Vignaux Paul (éd.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1984 ; Courtenay William J., « The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris », *in* Z. Kaluza, P. Vignaux (éd.), *Preuve et raisons*, p. 43-64 ; « The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-

Century England », *in* Hudson A. et Wilks M. (éd.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 89-107 ; « Was there an Ockhamist School ? », *in* M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider et G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995, p. 263-292 ; Bos E. P. et Krop H. A. (éd.), *Ockham and Ockhamists* (Artistarium Supplementa, IV), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987 ; Kaluza Zénon, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVᵉ et XVᵉ siècles*, Bergamo, Lubrina, 1988 [fondamental pour Gerson et Jean de Maisonneuve] ; Oberman H. A., *The Harvest of medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963 [un classique] : Panaccio Claude, « Référence et représentation », *L'âge de la science*, 3 (1990), Paris, Odile Jacob, p. 287-299 ; Trapp Damasius, « Augustinian Theology of the Fourteenth Century », *Augustiniana*, 6 (1956), p. 146-247 ; Vignaux Paul, *Nominalisme au XIVᵉ siècle*, Montréal, 1948 [reprint Paris, Vrin-reprises, 1981], Vignaux Paul, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? », *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 293-331 ; Panaccio Claude, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992/1, p. 61-81 ; « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », *in* S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike*, p. 184-206.

Édition : *Guillelmi de Ockham, Opera philosophica* (sept volumes parus depuis 1974) ; *Opera theologica* (dix volumes parus depuis 1967), Franciscan Institute, Saint Bonaventure, New York.

Traductions : *Guillaume d'Occam, Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, précédé du « Proème » du *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978 ; *Guillaume d'Ockham. Prologue au Commentaire sur les huit livres de la Physique*, Introd. et trad. par R. Imbach et M.-H. Méléard, in *Philosophes médiévaux des XIIIᵉ et XIVᵉ siècles* (10/18), Paris, 1986, p. 281-306 ; *Guillaume d'Ockham, Prologue du Commentaire des Sentences. question I* (extrait), *in* A. de Muralt, « La connaissance intuitive du néant et l'évidence intuitive du *je pense* », *Studia philosophica*, XXXVI, Bâle, 1976, p. 109-128 ; *Guillaume d'Ockham, Somme de logique, Première partie*, trad. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988.

JEAN BURIDAN

Études : De Rijk Lambert M., « John Buridan on Universals », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992/1, p. 35-59 ; Bos Egbert P., « Mental Verbs in Terminist Logic. John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen », *Vivarium*, 16 (1978), p. 55-69 ; Van Der Lecq Ria, « John Buridan on Intentionality », *in* E. P. Bos (éd.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk* (Artistarium Supplementa, 2), Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985, p. 281-290.

Traduction française des *Sophismata* de Buridan par Joël Biard dans la collection « Sic et non », Paris, Vrin, 1993.

PHYSIQUE NOMINALISTE ET CALCULATORES

Goddu A., *The Physics of William of Ockham* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16), Leiden-Köln, E. J. Brill, 1984 ; Wilson Curtis, *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 3), Madison, The University of Wisconsin Press, 1956 [toujours actuel] ; Longeway John, *William Heytesbury. On Maxima et Minima. Chapter 5 of Rules for Solving Sophismata, with an anonymous fourteenth-century discussion.*

Translated, with an Introduction and Study (Synthese Historical Library, 26), Dordrecht, Reidel, 1984 [pour la mathématisation] ; Murdoch John, « *Subtilitates Anglicanae* in Fourteenth Century Paris : John of Mirecourt and Peter Ceffons », *in* M. P. Cosman et B. Chandler (éd.), *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century* (Annals of the New York Academy of Sciences, 314), 1978, p. 51-86 ; « *Scientia mediantibus vocibus*. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy », in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia*, 13/1, 1981, p. 73-106 ; Sylla Edith, « The Oxford Calculators », *[CHLMPh]*, 1982, p. 540-563 ; « The Fate of the Oxford Calculatory Tradition », in *L'Homme et son univers*..., 1986, p. 692-698.

Pour une histoire générale de la physique médiévale : Grant Edward, *La physique au Moyen Age. VIe-XVe siècle*, trad. P. A. Fabre (Bibliothèque d'histoire des sciences), Paris, PUF, 1995 [avec une bibliographie actualisée].

Voir également le volume collectif *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIVe siècle*, éd. J. Biard (Études de philosophie médiévale, LXIX), Paris : Vrin, 1991 [importante contribution d'H. Hugonnard Roche] et Funkenstein Amos, *Théologie et imagination scientifique. Du Moyen Age au XVIIe siècle*, trad. Jean-Pierre Rostchild (Théologiques), Paris, PUF, 1995.

VIA ANTIQUA, VIA MODERNA. LES CENSURES DU NOMINALISME

Courtenay William J., « The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica* », *Vivarium*, 29 (1991), p. 13-49 ; Hübener W., « Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus », *in* N. Bolz et W. Hübener (éd.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes*, Würzburg, 1983, p. 87-111.

Ghisalberti Alessandro, « Via antiqua e via moderna dal tardo medioevo al rinascimento », *in* Collectif, *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d'Italia (sec. XIV-XVI)*, Palerme, Officina di Studi medievali, 1989, p. 25-38.

Kaluza Zénon, « Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham », *in* L. Bianchi (éd.), *Filosofia e teologia nel Trecento*, p. 197-258 ; « Le Statut du 25 septembre 1339 et l'Ordonnance du 2 septembre 1276 », *in* O. Pluta (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundhert*, p. 343-351 ; « La crise des années 1474-1482 : L'interdiction du nominalisme par Louis XI », *in* M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider et G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning*, p. 293-327 ; « Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 », *in* A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 297-317 ; *Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XLII, fasc. 1, Paris, 1995 [monumentale étude qui périme tous les travaux antérieurs] ; Moody E. A., 1947, « Ockham, Buridan, and Nicolas of Autrecourt : The Parisian Statutes of 1339 and 1340 », *Franciscan Studies*, 7, p. 113-146 [repris dans *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1975, p. 113-146] ; Thijssen J. M. M. H., 1990, « Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340 : Some new perspectives », *Vivarium*, 28, p. 136-167.

LA POLITIQUE

L'ouvrage de référence est la monumentale *Histoire de la pensée politique médiévale*, Burns James Henderson (éd.), trad. J. Ménard (Léviathan), Paris, PUF, 1993.

Rivière J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 8), Louvain-Paris, 1926 ; Coleman Janet, « *Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua », in *Preuve*

et Raisons à l'Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIV^e^ siècle, éd. Z. Kaluza et P. Vignaux (Études de Philosophie Médiévale. Hors série), Paris, Vrin, 1984, p. 65-81 ; Miethke J., « *De potestate papae*. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain, 1982, p. 193-211 ; Scholz R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, 1903 ; Ercole F., *Il pensiero politico di Dante*, Milan, 1926-1928 (2 vol.) ; Imbach Ruedi, « Dante Alighieri », *Lexikon des Mittelalters*, vol. III, Munich, 1984, p. 553-558.

Traductions : Dante Alighieri. *Monarchia. Studienausgabe*, trad. allemande de R. Imbach et Ch. Flüeler, Stuttgart, 1989 [pour le commentaire comme pour la traduction] ; *La monarchie*, trad. fr. M. Gally, préf. de C. Lefort (Littérature et politique), Paris, Belin, 1993.

LES CHRÉTIENS, LE JUDAÏSME ET L'ISLAM

L'ouvrage de référence est Dahan Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age* (Patrimoines., Paris, Cerf, 1990.

Le *Corpus Islamo-Christianum*, publié sous la direction de Ludwig Hagemann et Adel Th. Khoury, a entrepris l'édition des principaux documents (texte original et traduction française. allemande ou espagnole). Trois séries :

Series Graeca (1 : Georges de Trébizonde, *De la vérité de la foi des chrétiens*, trad. A. Th. Khoury. CIS-Verlag, Altenberge, 1987, 2 : Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni*. trad. all. K. P. Todt, Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1988 ; 3 : Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, *Schriften zum Islam*, trad. all. R. Glei, *loc. cit.*, 1995 ; 4/1 : Manuel II, Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, I, trad. K. Förstel, *loc. cit.*, 1993 ; 4/2 : Manuel II, Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, II, trad. K. Förstel, *loc. cit.*, 1995).

Series Latina (1 : Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, trad. all. R. Glei, Altenberge, CIS-Verlag, 1985 : 2 : Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, trad. all. L. Hagemann et R. Glei, *loc. cit.*, 1987 ; 3 : Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum*, I, trad. esp. A. Robles Sierra. Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1990 ; 4 : Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo / De statu Sarracenorum*, trad. all. P. Engels. éd. cit., 1992 ; Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum*, II, trad. esp. A. Robles Sierra, *loc. cit.*, 1993.

Series Arabica-Christiana (1 : Paul d'Antioche, *Traités théologiques*, trad. P. Khoury, Würzburg, Echter Verlag-Altenberge, Oros Verlag, 1994).

Voir également : Inghetto Contardo, *Disputatio contra Iudaeos*, texte et trad. Gilbert Dahan (auteurs latins du Moyen Age), Paris, Les Belles Lettres, 1993 [excellente introduction aux polémiques médiévales]. Pour Ramon Lull, cf. Courcelles Dominique (de), *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1993. Pour une synthèse générale sur l'Espagne médiévale : Santiago-Otero Horacio (éd.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península Ibérica* (Rencontres de philosophie médiévale, 3), Turnhout, Brepols, 1994.



صدر في هذه السلسلة

مدخل إلى الأدب العجائبي / تزفيتن تودوروف

الوضع ما بعد الحداثي / چان - فرانسوا ليوتار

مجتمع الفرجة / جي ديبور

تاريخ القرصنة البحرية / باتسيك ماخوفسكي

الاغتراب / ريتشارد شاخت

حدود حرية التعبير / مارينا ستاج

أزمة منتصف العمر / إيدا لوشان

القصة ◆ الرواية ◆ المؤلف: دراسات في نظرية الأنواع

الأدبية المعاصرة / ترجمة: د. خيري دومة

كبش الفداء / رينيه چيرار

نشوء الرواية / إيان واط

الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر الشام / ز. ا. ليڤين

قصيدة النثر/ سوزان برنار - الجزء الأول - الترجمة الكاملة